Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/principiosfundam0003pjer

PRINCIPIOS FUNDAMENTALES DE LA MÍSTICA

TOMO III

La clasificación de los grados místicos

DEL MISMO AUTOR

Principios fundamentales de la mística. Tomo I: *La Contemplación ordinaria*, 294 páginas; 2 pesetas. De venta en la librería católica de D. Gregorio del Amo, Paz, 6, Madrid.

— Tomo II: *La Contemplación mística en general;* 422 páginas; 3 pesetas. De venta en la librería católica de D. Grerio del Amo, Paz, 6, Madrid.

Estudios sobre las obras de Santa Teresa de Jesús. 184-XXIV páginas; 1,50 pesetas. Los ejemplares pueden pedirse á D. Bernardino Seisdedos, párroco de Santa María, de Benavente (Zamora).

Casos de conciencia acerca del liberalismo, sacados de la obra escrita en latín por P. V., profesor de Teología moral, traducidos y adicionados con algunas notas por D. Jerónimo Seisdedos y Sanz, presbítero, catedrático de Sagrada Teología, y precedidos de un prólogo por D. J. M. Orti y Lara, catedrático de Metafísica. Con licencia de la autoridad eclesiástica. Madrid. Biblioteca de la *Ciencia Cristiana.* Pueden pedirse los ejemplares en la Administración de *Razón y Fe,* Plaza de Santo Domingo, 14.

PRINCIPIOS FUNDAMENTALES

DE LA

MÍSTICA

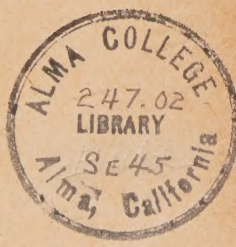
POR EL

P. JERÓNIMO SEISDEDOS SANZ

DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS

TOMO III

La clasificación de los grados místicos



MADRID

LIBRERÍA CATÓLICA DE GREGORIO DEL AMO

Calle de la Paz, núm. 6

—

1914

45755

ES PROPIEDAD

MADRID. — IMPRENTA DE FORTANET, LIBERTAD, 29

APROBACIONES

NIHIL OBSTAT
P. VILLADA, S. J.
(Cens. eccles.)

IMPRIMI POTEST
JOSEPHUS M.ª VALERA, S. J.
Praepositus Provinciae Toletanae.

IMPRIMATUR
† JOSÉ MARÍA
Obispo de Madrid-Alcalá.

LA CLASIFICACION DE LOS GRADOS MISTICOS

PREÁMBULO

Poco se ha dicho hasta ahora para que conozcamos en concreto lo que son los dones místicos: tan sólo hemos procurado, como se ha podido, asentar los principios generales que nos den á conocer la naturaleza de la contemplación *mística*, y también los que pertenecen á la *ordinaria* para que podamos distinguirla de la primera, que es nuestro principal intento.

Procede, pues, ahora que estudiemos cómo y en qué forma aquellos principios generales se actúan y toman vida real en los hombres que Dios nuestro señor predestina para que por ese medio alcancen su fin último; como el buen método aconseja en las ciencias, v. g., en la Biología, que primero se expongan las nociones generales de la vida, para después aplicarlas á los diferentes reinos de los seres vivientes, clasificándolos con el debido orden y gradación conveniente.

Así haremos acerca de nuestro asunto en adelante; pero no sin que, á causa de varios libros y artículos que en estos últimos meses se han publicado sobre la contemplación, nos ratifiquemos en los principios ya

declarados, reduciéndolos á síntesis en cuanto á sus rasgos más característicos, por lo que se refieran á la clasificación que vamos á estudiar.

Para esto, en primer lugar, téngase en cuenta que la vida mística no es la expansión de la naturaleza y de sus leyes conscientes, subconscientes ó inconscientes, como sueña el naturalismo y vienen á sostener los racionalistas á veces, por más que lo expresen por medio de tortuosas circunlocuciones; y por esta razón los que profesan tales errores, lo mismo que la escuela neoplatónica con todas su teorías de la intuición, del éxtasis, de la unidad..., y las prácticas innumerables del pseudo-misticismo pagano, no deben tenerse en cuenta para la clasificación que deseamos, como deben desecharse los errores de Epicuro en la historia de la Religión verdadera.

2.° No deja de haber hoy quienes más ó menos claramente sostienen que la vida mística no es sino el desenvolvimiento especialmente luminoso de la conciencia que reposa sobre la fe ó un afianzamiento especial del estado de gracia y enriquecimiento de sus dones (1).

Digámoslo claramente: tales principios no dan á conocer lo que es el don místico. De una parte, si á ellos

---

(1) Dr. Zahn J.: *Einführung in die christliche Mystik*, § 27, páginas 261 y 262. Para más exactitud, véanse, traducidas al castellano, sus mismas palabras:

«Si se quiere en general concretar más la «unio mystika», entonces no hay que mencionar desconocidas maravillas, como «un espiritual contacto», «una unión en el fondo del alma», «una singular percepción de la presencia de Dios» y otras cosas por el estilo; sino hay que decir que, lo que

nos atenemos, cuantos se hallen en gracia serán místicos; y de otra, los místicos no habrán de necesitar fuera de la gracia otros elementos que los levanten á la categoría de tales: y en este caso las descripciones de nuestros grandes contemplativos deberán quedar reducidas á meras redundancias de estilo, ya que no á exageraciones de la imaginación; y si esto no, preciso será explicar porqué los no místicos, aunque dotados de gracia, no experimentan esas mercedes de íntima y profunda unión con Dios.

Así pues, también de esta teoría tendremos que desentendernos al presente, como es necesario hacerlo de todas aquellas que no vean en la vida mística sino un grado más intenso de conocimiento y amor sobre los actos de la vida espiritual ordinaria.

Y ciertamente en esta hipótesis, ¿á qué vendrían á reducirse todas las fases místicas? Y si éstas no son más que los actos de la vida espiritual ordinaria en grado intenso, ¿qué intensidad es la que se necesita? ¿Quién ha fijado esa intensidad, y porqué no ha de ser ésta mayor ó menor? Y, por último, si tal es la esencia del místico elemento, ¿qué juicio hemos de formarnos de las sentencias y encarecimientos de los Santos Padres y Doctores?

---

se da con la contemplación, se perfecciona (relativamente) en la «unión», según arriba lo hemos explicado, es decir, como desenvolvimiento singularmente luminoso del conocimiento que descansa en la fe, como una intimidad y familiaridad del amor, como una singular consistencia en el estado de gracia y un particular enriquecimiento con sus dones.»

«La Eucaristía es el compendio de la gracia y de la interioridad de Dios en el alma. Por ella se perfecciona el místico ciclo de aquel río de la vida.»

3.° No cabe duda: la vida mística incluye esencialmente ciertos elementos que no existen en la espiritual de la fe y de la caridad ordinaria, la cual debe llamarse así, no porque en absoluto no pueda ser intensa, sino porque no influyen en ella destellos de los dones del Espíritu Santo, elevados á cierta categoría, y en su virtud no existe la experiencia religiosa y la intuición más ó menos propia, según se ha declarado oportunamente.

Mas, dejando esto á salvo, ocurre preguntar: ¿esos nuevos elementos se infunden en el místico en un momento dado con toda perfección y en su pleno desenvolvimiento, ó es que se van recibiendo poco á poco en cuanto á su perfección gradual? Mas aún: ¿la gracia mística de tal modo se infunde en el contemplativo que, ó no se recibe de ningún modo, ó se recibe plenamente desde luego, como tendría que suceder en el caso de no consistir ella más que en una forma simplicísima que no admitiera gradación alguna propiamente dicha? Y si así fuera, ¿cómo se explican las variadas y hasta cierto punto diversas descripciones de los místicos, sobre todo las *Moradas*, tan distantes unas de las otras, de Santa Teresa, y las múltiples formas de unión mística que nos enseñaron los Santos Padres y los Doctores de la mística especulativa?

La divina Providencia, que en el orden natural nada hace *per saltum*, en el sobrenatural de la Mística establece la ley ordinaria, que *suele* ser inflexible, de que no se llegue á la cumbre sin pasar por varias etapas, como sucedió á los israelitas que no llegaron á la tierra de Promisión (en la cual ven los sagrados intérpretes la imagen de la vida mística), sin pasar

por el hórrido desierto de las pruebas y las vicisitudes de los grados intermedios,

Ahora bien, supongamos que al pretender fijar los rasgos característicos y esenciales de la vida mística, dijéramos que dentro de ella no hay propiamente contemplación, en cuanto se la distingue de la ordinaria, sino cuando el alma recibe *la intuición inmediata de Dios*. Entonces tal contemplación no admitirá gradaciones, y en ese supuesto, mientras no se reciba la intuición inmediata caso de haber contemplación, ésta no pasará de ser ordinaria. En una palabra, no tendremos dentro de la Mística varias etapas sucesivas; no habrá más que la cumbre de la intuición perfecta.

A decir verdad, aunque no enseñaran los místicos lo contrario, no dejaría de extrañarnos este plan de Providencia en abierta oposición á todos los demás órdenes de la vida presente.

Otra cosa diríamos si por esa *contemplación ordinaria* se quisiera dar á entender los grados intermedios que el propiamente místico tiene que recorrer, desde que pierde de vista la meditación, hasta que va acercándose á la cumbre de la Mística.

Por nuestra parte, entendemos que aun estos grados se levantan sobre la que suele llamarse comúnmente *contemplación ordinaria*, y que para ellos se requiere más que lo que suele denominarse *gracia ordinaria*.

Mas aparte de la diferencia de lenguaje para la clasificación mística (sobre la cual no hay porqué discutir de nuevo), y supuesta dicha explicación, no vemos inconveniente en hacer nuestra la teoría del sabio P. Marechal, que afirma:

«Fundándonos en las declaraciones unánimes de los

contemplativos..., entendemos que la alta contemplación (es decir, la mística) incluye un elemento nuevo cualitativamente distinto de las actividades psicológicas normales y de la gracia ordinaria; y este nuevo elemento es la presencia activa no simbólica de Dios en el alma con su correlativo psicológico: la intuición inmediata de Dios por el alma. Esta interpretación literal de los textos basta, y es la única que nos parece posible para señalar claramente los límites entre los estados propiamente místicos y la contemplación ordinaria» (1).

Muy distantes estamos de negar al docto P. Marechal que esto pueda suceder en la cumbre de la contemplación mística; lejos de negarlo, cuanto hemos expuesto oportunamente de la intuición mística propia ó impropia, acerca de la divina esencia y existencia, etc., etc., podrá dar testimonio de que no rechazamos á carga cerrada y en absoluto, ni nos alarma el oir hablar de intuición mística, bien que juzguemos no deber prescindir del rigor de la Escolástica.

Merced á ésta, esperamos presentar la contemplación mística: de una parte irradiando sobre la luz de la fe y de la contemplación ordinaria, y de otra como inferior hasta un grado inconcebible á las claridades é incendios de la gloria; es decir, como un término entre la vida espiritual ordinaria de los viadores y entre la intuición gloriosa de los bienaventurados.

Dejando, pues, aparte las teorías extremas, sostenemos la existencia de los *grados* por donde el místico va por orden regular pasando para llegar á la perfección de la vida, no simplemente espiritual (porque la Mís-

(1) *Revue de Philosophie*, 1912, pág. 478.

tica no es más que el medio para ella), sino propiamente mística, es decir, reducida á los caminos extraordinarios de la divina gracia. Así quedará expedito nuestro camino para estudiar la clasificación deseada.

Nótese, sin embargo, que antes de penetrar en el campo de esa clasificación será preciso detenernos algún tanto, por las razones que se expondrán á su tiempo, en declarar la doctrina de la purificación; y por de pronto bueno será contestar á ciertos reparos que se opongan á la índole del estudio presente.

Y ante todo, bien podrá ser que haya algunos que le juzguen demasiado prolijo, y, por lo tanto, expuesto al inconveniente de despertar en quien lo leyere la espiritual golosina de esos mismos dones místicos, y que para evitar ese peligro hubiera sido más prudente contentarse con una declaración sobria de tan extraordinarias comunicaciones divinas.

Debo también satisfacer brevemente á este reparo que suele hacerse con frecuencia en nuestra época, sobre todo al emitir juicio sobre los libros de Mística que se publican:

1.° Casi todo nuestro conato, Dios sabe cuánto ha sido, no tiende sino á declarar los dones místicos que santifican al que los recibe. Si alguna vez se mencionan otros, no es sino para declarar aquéllos. Y cuando se trate de las gracias *gratis dadas*, fácil será conocer que en un libro de Mística eso es indispensable, y que de tal asunto, por lo demás digno de veneración, no se dice sino lo preciso.

2.° Por la gracia divina detestamos la escuela de los que sueñan poder subir á la Mística sin la Ascética, al amor de Dios sin la mortificación, á la contemplación

sin que preceda la oración discursiva. Y abominamos de esta escuela más aún que de la que teórica ó prácticamente prescinde de la Mística.

3.° Una razón ha estado á punto de obligarnos á soltar la pluma de la mano: para tratar de Mística, dan á entender algunos, se necesita ser gran santo. Tengo en cuenta la historia de esta sagrada ciencia, y veo cuán aventajados han sido por lo general en la virtud los que la han dado á conocer. Este argumento me parece muy fundado. Razones teóricas podrían alegarse en contra; esas no me satisfacen. Cumplo con lo que creo mi deber, ya que otros, sabios y santos, puestos en mejores condiciones no lo hacen.

4.° Si ese reparo de que se dan grandes proporciones á este asunto, consistiese sólo en poner de manifiesto que no se ha logrado sintetizar en pocas páginas los muchos conceptos que exige, en verdad que no podría ser más justo; pero mucho es de temer que obedezca á motivos de índole diferente. No pocas veces he leído que así opinan muchos, aun católicos, que usan de muy diferente criterio, para juzgar de una parte á los heterodoxos, y de otra á los ortodoxos. En cuanto á los primeros, agotan el diccionario para escribir artículos laudatorios ó poco menos en favor de panteístas empedernidos que tratan en gruesos volúmenes de misticismo, pero reduciéndole á mera expansión de las fuerzas latentes del alma.

Mas he aquí que un momento después, no hay quien sufra su mal humor al habérselas con el que toma en serio y estudia las místicas operaciones con el tradicional aplomo de la escuela.

Estos escritores no alaban jamás sin restricción á los

tratadistas de Mística, si no es cuando reducen toda la exposición al diminuto volumen de un catecismo ó poco más. Sus libros y revistas están reservados para ensalzar hasta los cielos las invenciones y adelantos del llamado progreso moderno, que bien aplicados pueden perfeccionar al hombre, pero que siempre son inferiores al orden espiritual.

No podemos menos de afirmar, contra el sentir de varios críticos: la verdad mística conviene presentarla con la amplitud y profundidad á que ayuda la Teología escolástica, discurriendo sobre los hechos que la sólida ciencia pueda ofrecer á nuestro estudio. No vemos peligro alguno en ello, con tal que no se omita la necesidad de que preceda y acompañe siempre la abnegación y el vencimiento propio. Así es como entendemos que se alaba á la divina Bondad, no escondiendo sus admirables comunicaciones por cobardía, ni cediendo á las modernas corrientes del siglo, que no se recrea sino con los espectáculos de los sentidos, y no es capaz de prestar oídos benévolos á un discurso de verdadera psicología, y mucho menos de Mística pura y ortodoxa.

Y en último resultado, jamás prescindimos de las reglas de discreción que siempre han de tenerse en cuenta para saber en manos de quién han de ponerse los libros que con alguna extensión tratan de Mística.

PARTE CUARTA

LA PURIFICACIÓN PASIVA (1)

CAPÍTULO PRIMERO

Necesidad de esta purificación para la Mística.

La purificación del orden místico, si bien se considera, no es más que la aplicación de la mortificación interior y exterior á las vías extraordinarias.

Y llámase aquí *pasiva*, porque, como se verifica en una esfera tan elevada y tan íntima que trasciende á toda fuerza natural, tiene que ser el mismo Dios quien la cause, á cuyo imperio ha de someterse entretanto el místico, *recibiendo* tan penosa medicina como singularísima gracia y dádiva perfecta.

Esta dolorosa prueba, que es el medio extraordinario de restauración del hombre caído, justo es que se ex-

(1) Tal vez alguno vea con desagrado que aquí no se trate de la purificación activa, al menos para imitar á San Juan de la Cruz, y según que es medio *negativo* para la mística. Así hemos pensado también nosotros, pero acudimos un poco tarde. Esperamos, sin embargo, llenar este vacío antes de terminarse toda la obra.

tienda á todo el hombre, porque todo él quedó por el pecado original *deteriorado*. Y esta es la causa de que tal purificación se divida en dos partes, que conforme el lenguaje de San Juan de la Cruz, el gran doctor clásico sobre este punto, son la *noche del sentido* y la *noche del espíritu*, como lo declaró en su libro titulado *Noche escura del alma*, según que la purificación tenga por objeto la parte sensitiva ó la espiritual que constituyen nuestra naturaleza.

Consecuencia inmediata de estas indicaciones preliminares es que no se puede prescindir de este tratado en el estudio de la Mística, como es imprescindible el tratado de la mortificación activa para toda la vida espiritual.

Sospechoso sería este estudio si, al intentar el bosquejo de las fases místicas, se omitiese el crisol (1) espiritual en que Dios quiere purificar el mismo fuego de ardiente caridad que inflama á las almas místicas. Y digo sospechoso, porque hoy principalmente los enemigos del orden sobrenatural, viendo que no pueden negar la existencia de la Mística, tratan de presentarla á la consideración de los demás, contrahecha, voluptuosa y como anhelando simplemente la golosina sentimental del corazón.

A propósito de esto, escribía hace más de treinta años el Sr. Sardá y Salvany al examinar en qué consiste la esencia ó intrínseca razón del llamado catolicismo

---

(1) «No me parece sino que sale el alma del crisol como el oro, más afinada y glorificada, para ver en sí al Señor, y así se parecen después pequeños estos trabajos con parecer incomportables.» Santa Teresa, Vida, cap xxx.

liberal: «Hasta á la piedad llega la maléfica acción de este principio naturalista y lo convierte en un verdadero *pietismo*, es decir, en una falsificación de piedad verdadera. Así lo vemos en tantas personas que no buscan en las prácticas devotas más que la emoción, lo cual es puro sensualismo del alma y nada más. Así aparece hoy día en muchas almas enteramente desvirtuado el *ascetismo* cristiano, que es la purificación del corazón por medio del enfrenamiento de sus apetitos, y desconocido el *misticismo* cristiano que no es la emoción ni el interior consuelo ni otra alguna de esas humanas golosinas, sino la unión con Dios por medio de la sujeción á su voluntad santísima y por medio del amor sobrenatural» (1)

Por lo mismo, considerar la Mística desde el punto de vista de la purificación, es no sólo destruir por su base el error pestilencial del sensismo místico, sino también presentarla en su verdadero y genuino sentido; esto es, como el triunfo que la gracia, ó sea el principio del orden sobrenatural, reporta de la naturaleza encorvada á la tierra por sus concupiscencias, pecados ó al menos imperfecciones, y como la escuela íntima del Corazón traspasado de Jesucristo crucificado, para darnos ejemplo de vida y marcarnos la senda real de la santa Cruz, fuera de la cual no hay salvación, y mucho menos vida mística; que indudablemente debe ser participación de las agonías y tormentos del Redentor moribundo.

---

(1) Véase *El Liberalismo es pecado, ó la gran cuestión del día*, § VII.

§ I

RAZÓN DE MÉTODO

No iría tal vez descaminado quien pensase que, antes de tratar de esclarecer la naturaleza de la contemplación mística, debía anteponerse el tratado de las purificaciones que sufren los místicos como preparación á esas divinas mercedes.

Porque así como para recibir cualquiera forma se necesita que el sujeto se disponga para recibirla, así también los místicos deben ser purificados y sufrir intensamente, á medida de la sublimidad y excelencia del grado de la Mística, al cual se propone el Señor encumbrarlos. Esto último, en efecto, Santa Teresa así lo reconoció (1); y advierte que, cuanto más su divino Esposo deseaba regalarla, tanto más la humillaba y deshacía antes en el propio conocimiento de su miseria y de sus pasadas infidelidades, como hizo con San Pablo, á quien para que la grandeza de las revelaciones no le ensoberbeciese, le fué dado... el ángel de Satanás que le atormentase (2). «Pues yo os digo, hijas... que los que van (por el camino de la contemplación) no llevan la cruz más liviana... Yo sé de unos y de otros, y sé claro que son intolerables los trabajos que Dios da á los contemplativos; y son de tal suerte, que si no les diese aquel manjar de gustos, no se podrían sufrir... Ansí ha

(1) Cam. de perfección, cap. XVIII.

(2) II. Corint, cap. XII, 7.

menester su Majestad darles mantenimiento..., para que embriagados», etc.

A pesar de lo expuesto, parece fuera de duda que conviene declarar lo que es la contemplación mística antes de tratar de las purificaciones que la preceden, porque éstas son el medio ordenado al fin que es la contemplación, y es indudable que apenas habrá razón alguna tan eficaz para conocer un medio como saber de antemano lo que es el mismo fin á que se endereza; puesto que el medio como tal, todo lo que tiene de medio lo participa del fin, principalmente cuando así lo dispone, como aquí se verifica, el sapientísimo Ordenador de todas las cosas (1).

Está, pues, en el orden que antes de las purificaciones místicas se esclarezca la naturaleza de la mística contemplación; pero entiéndase que estos dos tratados, el de la naturaleza de la Mística y el de las purificaciones, no han de ser más que exposición de los principios generales de ambos asuntos. Declarar las purificaciones peculiares y propias de cada uno de los grados de la Mística, sin exponer á la vez estos mismos grados, sería tarea casi imposible, introduciría gran confusión y daría lugar á enojosas repeticiones. Baste decir que la Sabiduría infinita de Dios, por lo general unos mismos medios emplea para que el alma reciba la purificación pasiva y la mística ascensión respectiva. Todo depende, como se verá á su tiempo, de la diferente disposición del sujeto. Y así no es difícil entender cómo es fácil tratar á la vez con provecho de ambas cosas, al parecer tan distintas entre sí.

(1) Cf. Ribet, *La Mystique divina.*, tomo 1, chapitr. 23, init.

Y tal es cabalmente el método que emplea nuestra gran Maestra, que en unos mismos capítulos, principalmente en las *Moradas,* describe el grado místico, juntamente con el purgatorio en que á la vez se abrasa el alma.

Por último, abstráigase de algunos grados lo que tienen de purgatorio y de tormento, y con seguridad desaparecerán los caracteres de esos mismos grados, sin que se les pueda distinguir de los anteriores. Es la divina mezcla de pena y de purísimo deleite que acompaña siempre á todas las operaciones místicas, y en tanto mayor grado cuanto más se acerca el alma á la cumbre de la soberana unión.

§ II

SE DECLARA BREVEMENTE LO QUE ES LA PURIFICACIÓN PASIVA Y SE PRUEBA SU NECESIDAD. — EL CHOQUE ENTRE LOS DOS ELEMENTOS SUSTANCIALES DEL HOMBRE.

Nada más oportuno qne expresar claramente lo que es la purificación *pasiva* de que ahora tratamos, y en qué difiere de la *activa;* para venir por último á demostrar su necesidad en órden á la mística contemplación.

Así como las purificaciones activas, v. gr., las penitencias voluntarias, las mortificaciones del cuerpo, de las pasiones, de los sentidos y de las potencias espirituales, afectan al hombre porque él mismo se las procura con su industria, ó al menos puede cuando las ve inminentes, declinarlas, y sin embargo se dispone á recibirlas y aun á veces las provoca más y más; así, por

el contrario, las *pasivas*, como indica su nombre, ni se las puede el hombre procurar ni declinarlas cuando ve que le amenazan. Su autor es Dios, ó es por lo menos quien ordena la acción de algún agente preternatural al fin amoroso de la purificación del alma sujeta á tan fieras purgaciones.

Los nombres con que se ha designado la purificación pasiva, y que es conveniente mencionarlos para entender bien lo que han querido enseñar los doctores místicos, diremos brevemente que son: ya el de *desamparo (derelictio)* para denotar, como lo hace Schram (1), siguiendo á los PP. Godínez, La Reguera y otros, toda penalidad enviada por Dios, ó positiva, ó permisivamente, en orden á purificar el alma y disponerla á la mística unión; ya el de *aridez*, en cuanto excluye la devoción sensible, bien que por medios que excedan á las causas naturales; ya el de purificación pasiva, que aquí se adopta siguiendo á la generalidad de los principales autores aprobados de dos siglos á esta parte. Y obsérvese de paso que no decimos *purificación mística*, porque de suyo no es la mística contemplación, sino un medio que á ella dispone; y si bien puede sobrevenir de nuevo á un alma que ya haya recibido los dones místicos, pero ella por su naturaleza no es disposición para el grado místico que ya se posee, sino para otro superior que todavía no se haya recibido, al menos con la intensidad que Dios pretende.

La existencia de este linaje de pruebas en orden á la contemplación mística, sería tarea ociosa el querer demostrarla. Baste alegar las siguientes palabras del cita-

(1) *Theol. myst.*, tomo 1, § 164, pág. 306.

do benedictino P. Schram: «El desamparo ordinariamente... es cierta previa disposición para la contemplación divina. Así se colige en primer lugar de la Sagrada Escritura: «*Hay tiempo de llorar y tiempo de reir* (Eccl., III, 4), y *bienaventurados los que lloran porque ellos serán consolados* (Matth., v, 5). En estos sagrados textos aparece que antes de la consolación, llamada por Santo Tomás (1) *bienaventuranza contemplativa* de esta vida, precede de ordinario el luto, esto es, el desamparo. A esto se agregan los ejemplos de las almas santas en el antiguo y nuevo Testamento, las cuales no fueron admitidas á las consolaciones de la oración sino después de haber sido probadas en grandes tribulaciones, como Abraham, Isaac, Jacob, Job, Moisés, David, Tobías, San Juan Bautista; el mismo Jesús, nuestro amantísimo Salvador; su Madre Santísima, el glorioso San José y, en general, todos los Santos» (2).

Es muy de notar este orden de la divina Providencia que nada dispone inútilmente; y hasta los filósofos y los teólogos escolásticos afirman con mucha razón, inspirados en el plan divino, que *en vano se acumulan muchos medios para hacer una cosa que puede consumarse sin tanto aparato de instrumentos.*

De aquí es que Dios no hubiera decretado servirse de los medios extraordinarios ó preternaturales de las purificaciones pasivas, si viera dentro de las puramente activas eficacia y poder bastante, según el orden regular, para disponer próximamente las almas á la mística contemplación.

---

(1) 1.ª 2.æ, q. 69, a. 3.

(2) Obr. cit., § 165, pág. 308.

Hemos de reparar en una verdad que por ventura no meditamos bastante; y es que el don místico es tan excelso y el hombre tan inepto para él, que no queda convenientemente desbastado por los medios ordinarios para recibirle. Más diré: vive tan entrañada en su alma la malicia del pecado original y personal, que no parece sino que Dios necesita hacer ostentación de su poder extraordinario para arrancársela completamente. Creer que se basta el hombre á sí mismo con la gracia ordinaria para estar *del todo* puro ante la mirada de Dios, es *por lo menos* gran soberbia. De no ser así, ¿cómo se explica el universal sentir de todos los fieles y aun de los doctores de que es rarísimo el que no tiene que pasar por el crisol del purgatorio antes de penetrar en el Cielo?

Gerson emplea muchas semejanzas para enseñarnos la necesidad de pasar por las purificaciones pasivas antes de recibir la mística contemplación (1). ¡Tan distante está el hombre de purificarse enteramente de todas sus manchas, según el orden regular, ya para entrar en la gloria consumada, ya para recibir la bienaventuranza incipiente de la contemplación!

¿Cómo podremos resolver, si es posible, esta dificultad tan entrañada en la naturaleza?

Puesto que el hombre consta de dos elementos sustanciales tan distantes entre sí como el alma y el cuerpo, y ambos, á menos de consociarlos y armonizarlos una fuerza superior, han de tender cada uno á sus fines próximos en todo opuestos, resulta que naturalmente hablando es imposible que ellos no choquen íntima-

(1) *Theol. myst. prac.*, cons., 9.

mente para lograr cada uno su objeto propio y específico.

Para explicar ese antogonismo, no hay que acudir al absurdo que abrazaron muchos herejes y gentiles acerca de dos principios, el uno del alma y el otro del cuerpo, é independientes entre sí. Basta fijarnos en que el único Dios verdadero á quien demuestra la razón y enseña la Iglesia católica, haya podido unir personalmente esos dos elementos; de donde se ha de seguir la nesidad moral de que el cuerpo con su vida orgánica y sensitiva se someta al orden, esto es, á las leyes del espíritu, rechazando cuanto dentro del dominio de la libertad individual desdiga de la resultante propia del ser racional, á la cual han de converger las dos fuerzas parciales en mutua armonía y para gloria del Creador.

Ya se comprende también que para alcanzar esa armonía y concierto, el hombre ser racional y libre tiene que vencerse, mortificar sus bajas tendencias, aquellas precisamente que el cuerpo podría justamente satisfacer, si no estuviese subordinado personalmente al imperio del alma, como las satisfacen los demás seres de inferior especie.

Sólo un estado es concebible de tal suerte, que el hombre no tuviera necesidad de mortificarse para ser perfecto y santo (1): el primitivo de la inocencia.

En el de la naturaleza pura, nadie duda que la mortificación hubiera tenido que ser indispensable.

En el de la caída sin la elevación, imposible de otro modo.

En el de la caída con la elevación, que es en rigor el

(1) De esto ya se tratará en otra parte.

presente en que nos encontramos, más aún; porque en él hay que dar por supuesto al hombre con todos sus desórdenes naturales, con todo el peso abrumador de sus pecados, el primitivo y los personales; y además, con la felicísima obligación de elevarse á un fin altísimo, ayudado, eso sí, de la divina gracia, pero cooperando él mismo, á su costa, para imitar al Redentor, y aplicarse por su cuenta los méritos de la cruz Salvadora.

Y no se pierda de vista que esa obligación que tiene ahora el hombre de mortificarse, es clara y terminante, aunque el hombre no esté llamado sino á la perfección de la gracia ordinaria, pues que, con no suponerle más que aspirando á ésta, la verdad es que por una parte tiende á conseguir gran pureza, y por otra está muy manchado; y así es preciso que se purifique y mortifique.

¿Qué será, pues, cuando el hombre por vocación divina aspire á la pureza que exige la vida mística? Absolutamente hablando, aun entonces pudiera Dios preparar el alma para los místicos dones sin que el hombre tuviera que sufrir á proporción de tanta excelencia; pero no hay motivo para que prescindamos de las leyes ordinarias de la Providencia, principalmente cuando Jesucristo, el divino Capitán, va delante al sacrificio de toda su vida que corona con el martirio de la cruz (1).

Estas leyes parecen ser las siguientes:

1.ª Tanto más ha de ser un alma purificada dentro de la vida mística, cuanto más vil haya sido hasta en-

(1) Dice Taulero á propósito de esto, que «es imposible que una cosa tome una forma nueva y perfecta, sin que antes se haya despojado de la imperfecta que tenía». (Institut., cap. XI.) Y bien se da á entender lo costoso y mortificativo que es despojarse un ser de su forma nativa.

tonces, y más excelente sea el grado místico á que Dios la destine.

2.ª Parece no irá descaminado quien afirme que entre dos personas que podemos suponer con la misma necesidad de purificarse, y destinadas al mismo grado de unión mística, tanto menos tendrá Dios que probar y purificar á cada una de ellas por caminos extraordinarios, cuanto ellas se sometan más generosamente á las pruebas activas que tienen á su alcance, y á las pruebas pasivas que el Señor por su Providencia extraordinaria las infunda.

Claro está que el Señor, dueño de sus divinos dones, no está sujeto á ley alguna, y puede, absolutamente hablando, abreviar ó alargar la prueba, sin que sea dado al hombre fijar ó determinar el tiempo que haya de durar cada una de esas fases; y hasta con su infinito poder le será fácil en un momento afligir á la pobre criatura cuanto convenga en orden á la más alta y extraordinaria comunicación.

Así, pues, la observación precedente, sólo es aplicable al orden regular que la Providencia suele guardar para con sus almas escogidas, en cuanto á nuestra pobre razón es posible vislumbrarlo.

§ III

ACERBIDAD DEL PURGATORIO MÍSTICO

No se olvide que algunos escritores exageraron de tal modo las penas de los místicos, como si en su comparación los tormentos de los mártires fuera poca cosa y nada digna de considerarse.

Mas aparte de estas reprobables exageraciones, hay que afirmar, porque tal es la doctrina de los santos y doctores católicos, que en lo humano no hay tribulación y pena comparable con las de los místicos que las describieron después de haberlas experimentado.

Baste copiar la breve relación que hace de esos encarecimientos de los místicos aprobados, el docto y piadoso Cardenal Bona: «El doctor melifluo compara ese estado á la muerte espiritual que llaman de los ángeles. Ruisbroëck la llama combate entre el espíritu de Dios y el nuestro, y como cierta desesperación; Taulero la apellida angustia interior; Herph, agonía infernal y división del alma y del espíritu; Barbanson dice que es la división de la naturaleza y del espíritu; María Vela, religiosa del Cister, terrible martirio; Santa Catalina de Génova, horrible é inefable tormento. San Juan de la Cruz la pinta bajo el símbolo de la noche oscura, y la asemeja al Purgatorio. Tomás de Jesús afirma que es el purgatorio de los viadores. La beata Ángela de Foligno dice que hubiera preferido estar en el infierno antes que sufrir las privaciones de tan tremenda purificación» (1).

Ya se ve que la mayor ó menor acerbidad de esas penas depende de la voluntad de Dios, de la necesidad que tenga el místico de purificación, del grado al cual haya de ser elevado (que no sólo de la necesidad que siempre hay de sujetar la carne al espíritu, y el espíritu á Dios); y no poco depende también de la generosidad con que el alma se rinda á las divinas influencias y á los secretos caminos de la divina Providencia.

(1) *Via compendii ad Deum*, cap. x, núm. 3.

Pero es indudable que siempre ha de ser tremenda la prueba para pasar del estado ordinario al extraordinario de la Mística.

Y para apreciar esto cuanto es posible en su justo valor, es necesario que estudiemos las causas de tal purificación, como se hará en el capítulo siguiente, si bien primero será oportuno presentar algunas reflexiones importantes.

§ IV

REFLEXIONES

Estas purificaciones, como son las que preceden y acompañan á la contemplación mística, no son sueños de calenturientos, sino muy verdaderas y reales. Son además de tal modo, que no hay fuerza criada capaz de producir sus efectos; y así tiene que ser Dios quien ponga por sí mismo en juego las formidables causas que den por resultado como término próximo la contemplación, y en pos de ella la más pura y acrisolada santidad.

Permítaseme, pues, que pregunte á los que piensan ó hacen como que piensan que se puede llegar fácilmente á la misma perfección con la gracia ordinaria que con la extraordinaria de la Mística.

¿Es que se ponen en duda las pasivas purificaciones que atestigua unánimemente toda la Tradición?

¿Es que se desconoce su carácter portentoso? Esto no es fácil, porque de ahí á la incredulidad no habría mucho que andar. Prosigamos, pues.

¿Se ha tenido en cuenta que Dios no hace nada in-

útilmente, y menos aún milagros, sobre todo aquellos que pertenecen al orden sobrenatural, y en que tiene que intervenir el mismo Dios con la fuerza incontrastable de su Omnipotencia, y con su soberanía infinita?

Por consiguiente, es preciso creer que Dios ejecuta esas obras admirables, porque en lo natural y en la esfera ordinaria de la gracia, no se pueden suplir de otra manera más sencilla tantos portentos divinos.

Y si esto es así, admitiendo, como no podemos menos de admitir, que entre estos medios (que no pasan con toda su grandeza de ser tales), y el fin próximo á que se ordenan, que es la contemplación mística, tiene que haber sabia y justa proporción, ¿será posible que haya católico que juzgue que la perfección que por esta contemplación se alcance, pudiera obtenerse ordinariamente sin ella, y, por lo mismo, sin las pasivas purificiones?

¿No sería eso como querer enmendar el plan de Dios?

CAPÍTULO II

Causas sobrenaturales y preternaturales del Purgatorio místico.

Excusado es decir que los místicos en sus fases de purificación están sujetos á todo género de penalidades como los otros, agravadas hasta un grado del que no es fácil formarnos concepto exacto.

Pero es de notar que estas mismas penas y tribulaciones ordinarias, con frecuencia toman también en los mismos místicos el carácter de extraordinarias, ya aumentando Dios hasta un grado sorprendente la exquisita sensibilidad que suelen tener los espíritus delicados que predestina para esos caminos, ya agolpando en tropel tanta variedad de sufrimientos juntos, que parece algún tanto imposible á la humana flaqueza tolerarlos por tiempo notable.

Así pues, la clave para entender algo los tormentos del Purgatorio místico, está en conocer las causas sobrenaturales ó preternaturales de que Dios se vale para sus fines altísimos, sin olvidar el punto de partida y el término á donde conduce esa imponente y majestuosa obra divina, la más grande que puede concebirse en los planes de la santificación de las almas.

§ I

EL PUNTO DE PARTIDA Y EL TÉRMINO DE LA PURIFICACIÓN PASIVA

Para apreciar el grado de una ascensión cualquiera, es del todo preciso saber desde dónde y á dónde se sube.

Y hasta puede ser, por lo que toca á lo primero, que esté tan caído el que haya de subir, que no baste aumentar en intensidad las máquinas que sirvan de palanca, sino que se precisen medios potentes de diversa naturaleza de aquellos que bastarían para otros no tan profundamente degradados.

Más aún: pudiera suceder que los mismos instrumentos que serían suave y eficazmente aplicables para elevar á algunos, fueran en alto grado penosos y mortificativos, ya que no imposibles, para otros, sin arrostrar enormes sacrificios.

Tal es sin duda el primer misterio que debemos estudiar en la mística purgación, y cuya inteligencia nos dará la clave para distinguir la Mística compatible con el estado presente, de la que era propia del estado de la inocencia.

En el Paraíso todas las fuerzas de la creación conspiraban armónicamente al fin de la unión con Dios. En el orden físico todo ayudaba á su rey visible, que era el hombre, en el desenvolvimiento de su vida orgánica, de su vida intelectiva, de su vida mística. La misma potencia discursiva que le era natural estaba como sobrenaturalmente sometida, no por modo violento, sino en

fuerza del amor deleitable, á los fines nobilísimos de la contemplación. En una palabra, la divina irradiación fulguraba en el paraíso espiritual del alma del hombre inocente; y conforme á tan bello estado de integridad universal, la intuición y el amor místico subían felicísimamente á la unión sobrenatural de Dios, su único centro.

En el estado presente, de una parte el hombre místico sube á veces á más alta unión con Dios hasta emular á los serafines. Y ha de subir tan alto desde la honda abyección del pecado primitivo, ya que no, como sucede con frecuencia, desde la abyección de los más abominables pecados personales.

Y esa ascensión ha de verificarse, no sin que el hombre coopere, es decir, no integrándole en el orden de su existencia y elevándole sin sentirlo á la unión con Dios, sino bien á su costa; de tal modo que, á proporción de la subida, á la vez que se endiosa el alma, el cuerpo se deshaga, y á medida que se restaure el orden místico, el orden meramente racional se anule en cuanto se refiere á la oración; y según que se infunde la celestial sabiduría, el pobre entendimiento humano palpe su imbecilidad, y antes de recibir los honores de suma y poderosa predilección de Dios, Esposo eterno, la pobre alma se juzgue envilecida y esclava de todos los vicios y de las repugnantes pasiones.

Ha de salvarse, pues, la más inconmensurable distancia, se han de tocar los extremos, se ha de unir lo que el pecado desunió, no sin que el hombre se rinda cuanto pueda, aunque no sea más que recibiendo pasivamente en su cuerpo y en su natural deteriorado y envilecido, á los formidables efectos de la gracia restauradora.

§ II

LA REMOCIÓN DEL PRIMER OBSTÁCULO AL ORDEN MÍSTICO EN LA ANULACIÓN DEL DISCURSO

Parece á primera vista que esta anulación no dará pena á quien le sobrevenga. Eso tienen de raro los misterios de la vida mística cuando teóricamente se estudian. El que los va experimentando no piensa de ese modo. En la Ascética, al menos pueden columbrarse mejor los efectos de la mortificación, aunque no se experimenten. Aquí en la Mística es preciso que el expectador con gran fuerza reflexiva traspase el orden de la naturaleza; y aún así habrá de quedarse corto casi siempre para apreciar algún tanto ese cúmulo de maravillas.

Sirva de ejemplo lo que ahora importa declarar. Cualquiera diría que despojar al hombre del discurso para infundir en él la intuición, lejos de causarle pena le producirá íntimo deleite.

En primer lugar, cuando eso sucede, no sabe el hombre si del discurso le despojan para reducirle al estado de imbecilidad, ó si es que él mismo va naturalmente como por su peso perdiendo sus facultades, como muchos las pierden en la edad caduca.

Supongamos que uno, después de haber ejercitado con perfección su potente musculatura, á la hora menos pensada siente que no puede mandar á su organismo, el cual por grados va paralizándose hasta que no puede moverse. Tal es la imagen del místico en sus primeros pasos.

A ese paralítico se le consolaría, primero si tal le sucediese para poder volar después como el águila; segundo, si se le pudiese convencer de que así es, y tercero, si estuviese en su mano pensar tales motivos de consuelo, al menos cuando le apretase la pena de no poder moverse. Aun así y todo, se acordaría del tiempo en que libre manejaba como los demás sus miembros, después yertos y privados de su natural actividad.

Esto mismo, pero elevado á mayor grado de íntimo sufrimiento, aqueja al predestinado para la Mística en sus primeros pasos.

Antes hemos de suponer, porque así suele pasar, que se ejercitaba con fruición y gran facilidad en discurrir y afectarse en los misterios divinos cuando meditaba. Después los sentidos inferiores parecen muertos de inacción y sequedad; nada ayudan al ejercicio mental; es Job sentado en el esterquilinio, esperando á que alguien le extienda su mano para levantarse, y esa no se la dan.

Irán tal vez amigos á visitarle, pero se convertirán por justos designios de Dios en verdugos del alma, diciéndole que si no medita y discurre es por su culpa, por su negligencia y flojedad. Pues qué, ¿no se dan casos en que la triste alma puesta en tal tormento, acude á un confesor que la apremia con severidad cruel á que medite y discurra, conminándola con que si no lo hace perece? ¿Será extraño que entonces la persona así tratada, al querer obedecer, pierda, como ha sucedido muchas veces, la salud, por no decir toda su energía natural?

§ III

CÓMO SE OBRA ESTE MISTERIO

Que uno vaya perdiendo por varios accidentes la facultad de discurrir, no es suceso difícil de entender, sobre todo á los médicos y naturalistas; pero que llegue á ese extremo quien á la vez recobra á proporción mayor delicadeza y sagacidad y penetración en todas sus facultades, eso es lo que no puede menos de llamar poderosamente nuestra atención.

Y es lo cierto que no otra cosa sucede en el tránsito de la Ascética á la Mística.

Pues con ser tan sorprendente ese fenómeno, á Dios le cuesta muy poco, en nuestro pobre entender, obrar tal maravilla.

Va el alma á meditar, y Dios suspende su concurso, y ella queda incapaz para la meditación. Pensará, discurrirá admirablemente en otras cosas; pero eso prueba que el veto divino no se extiende á todo, sino en lo que la amorosa Providencia juzga conveniente. Al fin, Dios es dueño absoluto del hombre, y aquí dueño amoroso que se propone abrir amplios horizontes de gloria en que el alma aspire plenamente la atmósfera de la vida divina, si bien no lo conoce porque así la conviene.

Verdad es que sufre grandes tormentos y penas; mas todo es para su saludable purificación.

No quiero decir que á veces no haya más que mera negación del concurso divino, para que resulte incapaz la pobre alma en orden á la meditación; porque pudiera

ser que en ocasiones el Señor ate las potencias positivamente, á fin de que el alma más se humille y palpe su inutilidad; pero á juzgar por lo que dicen los místicos y en especial Santa Teresa, esa influencia positiva de Dios tiene lugar, sobre todo, en las purgaciones siguientes, cuando el alma está más cerca del Señor, y es por lo mismo susceptible de mayores y más sutiles pruebas que afectan á la parte superior, así como la presente es propia de la purgación que San Juan de la Cruz llama del *sentido*.

Consecuencia de esa incapacidad en que está el alma para meditar y al mismo tiempo para toda consideración mental á la cual cooperen los sentidos interiores, es el desamparo en que forzosamente ha de quedar la parte inferior que es morada de la devoción sensible.

Así pues, una vez puesta el alma en ese estado, tiene que arrastrar consigo al cuerpo y á los sentidos á tal desolación, que lejos de recibir por ellos socorro alguno, la sirva de insoportable carga para seguir adelante; y, por consiguiente, no sólo está destituída de los auxilios ordinarios, sino abrumada bajo el peso de intolerables infortunios: como si á uno, lejos de poder utilizar los vehículos de que antes disponía, le obligaran á cargarlos sobre sus hombros y hacer su peregrinación.

Mas no se olvide que por este pavoroso medio entra el místico en la región de la paz y se hace poco á poco invulnerable á los tiros del enemigo. Sabido es que, como enseña el doctor angélico, «toda la operación interior del diablo, parece tener por base la imaginación y el apetito sensitivo» (1). Si pues la imaginación que

(1) 1.ª 2.æ, q. 80, a. 2.

da más ó menos anulada en su energía con esta prueba, el místico que se conforme durante ella con la divina voluntad, hurta, como dicen, el cuerpo á su encarnizado enemigo, el cual no tiene por donde asirle y derrocarle. ¿Puede haber mayor ventaja?

§ IV

LA LUZ PRECURSORA DE LA INTUICIÓN MÍSTICA

Verdadera causa sobrenatural que atormente al alma durante el período de transición de la Ascética á la Mística, no se nos alcanza fuera de lo expuesto en los dos párrafos precedentes.

Prosigamos, pues, nuestra tarea para declarar algo de los principios que producen en ese mismo orden la purificación propiamente espiritual, la cual es tanto más penosa, cuanto más delicada es por su naturaleza la energía del alma sobre la del cuerpo.

Ahora bien, lo primero que ha de sorprendernos al estudiar este nuevo misterio, es que el principio productor de los tormentos del místico, esencialmente es el mismo que en otro estado del alma la causaría inefable y purísimo deleite. No hay motivo para rehusar nuestro asentimiento á esta maravilla: al fin Dios es quien la obra, y propio es de Dios producir efectos diversos con un mismo principio, tan sólo con que varíen las disposiciones del sujeto en quien hayan de obrarse. Baste una comparación que nos aclare lo que á primera vista presenta dificultades.

Supongamos que fuera posible, de un modo ó de otro,

que se infundiese la luz de la gloria en un alma, adornada, eso sí, de la gracia, pero cubierta de la lepra de toda especie de pecados veniales. Si además suponemos que esa alma estuviese unida á su cuerpo, no costaría trabajo entender la violenta sacudida que á manera de formidable trueno produjera en el cuerpo, el cual, sin un milagro, quedaría desmenuzado y muerto al repercutir en él la conmoción de su compañera el alma, de una parte inundada con los resplandores del cielo, y de otra viéndose ennegrecida y horriblemente afeada por sus pecados. Bien se deja conocer que esa alma en tan pavoroso aprieto, instantáneamente concebiría tal horror de sus desórdenes que todo pecado venial quedaría al momento aniquilado en ella en fuerza del rayo de Dios que la purificara.

Pero durante los primeros momentos, ¿hay quien sea capaz de conocer su pena? Demos, pues, ahora que se trata de ese mismo sujeto con todos sus desórdenes veniales, y que se le infunde una gracia actual poderosa en virtud de la cual se actúe el don de Entendimiento en su sorprendente actividad. Por este don no conoce tan vivamente su estado como lo conocería en el ejemplo precedente; pero no olvidemos que el don de Entendimiento ayuda á penetrar hasta el interior del objeto que Dios quiere conozca el alma. Si pues Dios entonces se propone que ésta escudriñe á la vez que las divinas excelencias, las miserias propias, no será trueno que de presto pase, sino fiera y lenta agonía la que entonces habrá de poseer al espíritu.

Sufrirá tanto la pobre alma puesta en ese pavoroso aprieto, que no habrá en este mundo otra pena que con ella pueda compararse; y sólo podrá igualarla la

que sufran las almas del Purgatorio en la otra vida.

Por algo Santa Teresa y San Juan de la Cruz usaron ese mismo lenguaje; y así veremos que no hubo encarecimiento ni exageración en sus palabras.

Tiene además de peculiar esta luz del don de Entendimiento, que es potentísima para conocer todo lo que en cualquiera orden exista contra la divina gloria; y así puede ser que calamidades y tribulaciones y males mirados con la luz ordinaria de la fe casi no atormenten, pero que mirados con ese sobrenatural instrumento desgarren de pena el alma y la reduzcan á intolerables infortunios.

¿Qué será si, prescindiendo de lo que no es Dios, y conociendo lo miserable que es toda criatura, el alma concentra su mirada en la divina Hermosura y contempla soberanamente sus misterios, y viendo y palpando á su único Amor, no le ama por falta de capacidad todo lo que ella conoce merece ser amado, por cuanto el don de Sabiduría no ayuda tanto á proporción? ¿Qué, cuando el alma sienta las delicadezas inefables del amor divino, y se crea incapaz de amar, y no conozca que le ama? ¿Qué tormento podrá haber semejante al de aquella alma que, no bien empieza á gustar y contemplar á la misma divina Esencia, cuando Ésta se esconde y huye, mientras la pobre desterrada, sin consolarse con ninguna criatura, ni aun con los ángeles que no la bastan, va peregrinando para encontrar al que se finge ultrajado y desdeñado, y por añadidura *despreciador* justísimo de la indignidad del alma?

§ V

LA INTERVENCIÓN DEL ESPÍRITU DE LAS TINIEBLAS

Asunto es digno de profunda consideración el plan divino que no sólo utiliza las fuerzas de la naturaleza y las orgánicas y espirituales del hombre caído, para el gran fin de la santificación extraordinaria de los redimidos, sino que hasta ordena á ese altísimo designio las energías mismas del poder infernal.

Los demonios claro está que, al acometer al místico en sus caminos, no han de tender sino á retraerle de la práctica de la virtud; pero Dios, que infinitamente sabio, saca bienes de los males, ordena esos diabólicos asaltos á la purificación de sus predilectos.

Más aún; necesítase para esta purificación á veces algún agente que exceda la fuerza de la naturaleza y de todas las miserias y flaquezas del mismo hombre; y he aquí que el Señor encuentra esa preciosa mina en el poder diabólico, que no podría ser suplido por ningún otro agente visible ó invisible. No por agente natural, que no alcanzaría á producir tal vehemencia de tentación como se necesita á veces para que resulte la prueba proporcionada que hace falta; ni tampoco por algún agente libre, que no podría ser incitado á ningún linaje de perversidad, pues Dios *á nadie* tienta.

Ese reservorio secreto destinado por la divina Sabiduría á tan grandiosa obra, es el mismo infierno que coopera, sin quererlo, al triunfo de los hijos de Dios enriquecidos con los dones místicos.

El procedimiento de esos tenebrosos agentes no tiene otros límites que la divina permisión, la cual no está sujeta á leyes inalterables.

Sin embargo, se puede sacar de las biografías de los místicos, en qué y cómo por lo general, cooperan á la deseada mística purificación.

El poder diabólico súmase con frecuencia y ocultamente á las causas ordinarias para vejar á los místicos y entorpecerlos en su obra de santificación. Esto patente está á todos sin que deba declararse más, y no es difícil entender cuánto aumentará en intensidad la prueba mística con tan poderoso agente, tanto más formidable cuanto más oculto.

Otras veces, aunque menos en número, se presenta el enemigo ostensiblemente en figura horrible y espantosa, como dice San Ignacio en la meditación de «las dos banderas».

Entonces *no posee*, pero rodea como león rugiente al que trata de devorar; aterrándole para que desista de los ejercicios de piedad y de fomentar la divina gloria.

Por lo que toca á la *posesión*, en varias épocas se ha dado á ella tal importancia, que era uno de los asuntos obligados de los tratadistas emplear en su dilucidación más tiempo que en ninguno otro punto.

Podrá ser que tenga á veces grande importancia. Nada en cuanto á lo que por mi parte haya reconocido en otras personas, puedo decir, así como puedo asegurar cuanto es posible, no pocos sucesos claros y terminantes de obsesión.

La posesión será uno de los castigos, no tan raros como puede creerse, de los grandes crímenes ya cometidos; mas como medio para las vías de la contemplación,

fuera de algún caso raro, no suele verificarse. Sobre todo en las almas que hayan conservado su inocencia, es Dios tan celoso guardián de la integridad, aun material, de sus esposas, que parece no le sufre el corazón verlas ultrajadas por el infernal enemigo. La experiencia comprueba este aserto, que de paso insinúo, cansado de ver las disertaciones con que varios autores han llenado columnas sin cuento, no alcanzando otro éxito que hacer creer á muchos que bastaba el que una mística emprendiera esa senda, para que al poco tiempo gimiera desamparada y vejada, materialmente al menos, dentro del *cerco diabólico*.

Sin embargo, hay que decir la verdad que se desprende de los hechos, para evitar también la exageración por esta parte.

1.° La posesión diabólica no sólo es compatible con el estado de gracia, sino también con el grado más alto de perfección.

2.° Descendiendo de la especulativa á la práctica, hay que convenir en que se presentan en las biografías de los Santos y de grandes siervos de Dios ejemplos de verdadera posesión diabólica, acaecida precisamente cuando, según todas las señales del verdadero discernimiento, estaban íntimamente unidos con Dios.

3.° Los casos de indudable posesión diabólica en los grandes amigos de Dios, mientras han perseverado en servirle con gran fidelidad, han sido notablemente raros y pasajeros, si se comparan con los de la obsesión de los mismos, tomadas ambas como medios de la purificación pasiva.

4.° Parece no concebirse fácilmente un caso en que Dios decrete la posesión diabólica de un gran servidor

suyo que, pudiera ser purificado por otros medios no tan extraordinarios y más sencillos, dentro del grado conveniente á los divinos designios.

5.° Suponiendo un siervo fidelísimo de Dios enteramente purificado, cuanto cabe en lo humano, de sus faltas y flaquezas, es de creer también que el demonio no intentará de su parte poseerle; antes rehuirá penetrar en él, aunque no sea más que para no verse tan humillado y abatido en su soberbia, y para no sentir el acrecentamiento accidental de sus tormentos.

6.° Cuando Dios juzga conveniente la posesión diabólica, dará facultad al enemigo infernal para que se apodere despóticamente del cuerpo del poseso, y para que en gran parte domine en su imaginación; pero también es verdad que, si el poseso es fiel y secunda los designios de Dios, á medida de esa fidelidad, sus potencias espirituales, y, por consiguiente, su libertad, alcanzarán cada día nuevo vigor formidable al demonio, y él será grandioso espectáculo de fortaleza, de perseverancia y preclaro ornamento de la Iglesia, y ejemplo para los que vayan por esas sendas difíciles en derechura á la mística unión.

7.° Son muy de notar las enseñanzas que nos legó uno de los escritores místicos más notables y de más autoridad sobre este punto tan oscuro, por cuanto ha sido, á pesar de su eminente perfección, una de las excepciones de posesión diabólica. Me refiero al gran siervo de Dios el P. J. J. Surin, de la Compañía de Jesús, sujeto á la gran prueba de la posesión diabólica durante treinta años, víctima de la caridad en favor de las Religiosas ursulinas de Loudun.

He aquí lo que escribió uno de sus más autorizados

biógrafos: «El P. Surin hacía notar, con abundante luz por cierto, que los principios en que se funda la unión del diablo con los hombres, son los pecados y los malos hábitos, y que esos principios son tanto más eficaces y poderosos cuanto los vicios están más hondamente arraigados... Los demonios son obligados á confesar que la corrupción de la naturaleza es la que les franquea la entrada en las almas que llegan á poseer. No tenemos, decían ellos, otro derecho que el que nos da el vicio; si él es vencido, fuerza es que nosotros sucumbamos... El triunfo que con la gracia de Dios reportan los hombres de los vicios é inclinaciones de la naturaleza corrompida, hace que de señores lleguemos á ser sus esclavos... El más grande tormento que sobre la tierra pudiera sobrevenirnos, sería poseer una persona mortificada en sus pasiones» (1).

---

(1) Véase *Vie du P. Jean Joseph Surin, S. I.*, chap. 28, tom. IV *œuvres spirit.*, publiées par le P. M. Bonix, S. J.

CAPÍTULO III

Enseñanzas de Santa Teresa acerca de la purificación pasiva.

Como los dos serafines del Carmelo no escribieron sino lo que antes habían experimentado, no tiene nada de extraño que, á la vez que recibimos sus enseñanzas sobre este delicado asunto de la purificación pasiva, conozcamos también algo de sus grandes tribulaciones interiores y exteriores.

Nuestro primer plan fué presentar después de las enseñanzas de Santa Teresa las de San Juan de la Cruz; pero ahora prescindimos de este último, esperando se presente mejor ocasión para saborear y admirar de propósito su clásica doctrina, cuando se exponga el período de transición entre la oración ordinaria y la extraordinaria, sin perjuicio de que alguna vez le aleguemos también ahora para confirmación de los documentos teresianos.

§ I

PRIMERA ETAPA DEL PURGATORIO MÍSTICO

Los trabajos interiores sufridos por Santa Teresa fueron en gran manera amargos y penosos, cual re-

quiere esa ley universal establecida por la sabia Providencia, de sujetar al hombre á pruebas y sacrificios tanto más dolorosos, cuanto mayor sea la excelencia de perfección y santidad á que le tenga predestinado en el orden de la gracia. «Ahora, dice la Santa (1), me parece que proveyó el Señor que yo no hallase quien me enseñase, porque fuera imposible, me parece, perseverar diez y ocho años que passé este trabajo, y estas grandes sequedades por no poder discurrir». «No me dió Dios, dice también poco antes, talento de discurrir con el entendimiento, ni de aprovecharme con la imaginación... Y aunque por esta vía de no poder obrar con el entendimiento, llegan más presto á la contemplación, si perseveran, es muy trabajoso y penoso». Y no se crea que Santa Teresa padeció estas penas interiores sólo á los principios de lo que ella llamaba su conversión, sino que el Señor quiso probarla de este modo en varias ocasiones, aun después que la elevó á un grado sublime de oración, como consta del siguiente pasaje: «de todo punto me parece se me quita la posibilidad de pensar cosa buena, ni desearla hacer, sino un alma y cuerpo del todo inútil y pesado» (2). Esta imposibilidad de pensar cosa buena no significa otra cosa que el no poder discurrir con el entendimiento, como enseña la gran Maestra en los lugares precedentes; y la causa que la produce nos la enseña el gran místico San Juan de la Cruz, diciendo: «Porque como aquí comienza Dios á comunicársele, no ya por el sentido, como antes hacía por medio del discurso que com-

(1) *Vid.* cap. IV.

(2) *Vid.* cap. XXX.

ponía y dividía las noticias, sino por el espíritu puro en que no hay discurso sucesivamente, comunicándosele con acto de sencilla contemplación, la cual no alcanzan los sentidos de la parte inferior exteriores ni interiores: de aquí es que la imaginación y fantasía no pueden hacer arrimo, ni dar principio con alguna consideración, ni hallar en ella pie ya de ahí adelante» (1). No menos confirma este gran Santo con su ciencia doctrinal la experimental de Santa Teresa, cuando escribe: «En el tiempo... de las sequedades de esta noche sensitiva..., sacando al alma... de meditación á contemplación, donde no hay poder... discurrir..., padecen los espirituales grandes penas, no tanto por las sequedaces que padecen como por el recelo que tienen de que van perdidos por este camino, pensando que se les ha acabado el bien espiritual...» (2). En resumen, diré con el Autor de la *Cadena mística carmelitana*, que «la sustancia (de esta purgación sensible) es una influencia divina que de tal manera ata é inhabilita la imaginación, para servir al discurso, que ni ella puede representar como antes las imágenes y figuras devotas, ni el discurso meditar en ellas» (3).

He aquí un hecho que nos ofrece la Mística en general, y que de buen grado sometemos al examen imparcial y sereno del hombre reflexivo, para que nos diga si existe en los anales de la verdadera filosofía precedente alguno histórico de esta maravilla tan prodigiosa. Sufre el alma angustias inconcebibles, porque teme

(1) San Juan de la Cruz. *Noch. esc.* lib. I, cap. IX.
(2) Ibid. cap. X.
(3) Colac. 1.ª, prop. 15, concl.

extraviarse y errar precisamente cuando entra en la región feliz del pensamiento en pos de Dios, por quien ella suspira; y teme errar, porque desapareció una luz tenue, inferior que la guiaba, para dar paso á otra superior, cuyo magnífico rayo de tinieblas la espanta por de pronto y la envuelve en pavorosas sombras. En una palabra, dos influencias emanadas del Sol divino, que, según las aprende la pobre alma, chocan impetuosamente, produciendo, aun cuando son hermanas, diversos y hasta contrarios efectos. Dos formas que, cada una en su esfera, tienden á un mismo fin; pero que se contrarían hasta destruirse mutuamente como si fuesen enemigas. Digamos, pues, sin temor de ser desmentidos por la sana filosofía: no hay, no, en las ciencias racionales principio alguno que preste sólida explicación á este misterio. Porque en el orden puramente natural es indudable que una luz superior, lejos de aniquilar y destruir á otra inferior, la comunica nuevo brillo para que ilustre al entendimiento, en atención á que siendo ambas naturales, ni en la sustancia ni en el modo han de ser contrarias, y por lo mismo jamás pueden sino fomentarse y vigorizarse en orden al fin común á que tienden por un mismo procedimiento. Es, pues, de necesidad que la luz de contemplación que en los primeros albores del proceso místico produce honda pena, como de sí refiere Santa Teresa, sea superior y trascienda al orden de la naturaleza; que si, como influencia que es de la Divinidad, tiende al mismo fin que la luz de la razón que ilustra el discurso, y aun la luz sobrenatural de la fe ordinaria; pero va en pos de él por un camino ó procedimiento contrario, en el cual debe el discurso cesar para ceder el campo á la contempla-

ción: como se deja de buscar un objeto para contemplarlo, después de haberlo con grandes diligencias poseído. Bien se echa de ver que semejante contrariedad es puramente accidental, pues no es sino transitoria, y existe ordinariamente sólo mientras el espíritu se olvida de la luz inferior, y se fortalece, merced á las penas interiores que sufre, lo bastante para ser más y más embestida de la luz superior que sobreviene.

§ II

PURIFICACIONES ESPIRITUALES, Ó SEA LA NOCHE DEL ESPÍRITU

Tales son las penas interiores que afligen al místico durante su estancia en las moradas primeras. Y basten estas consideraciones generales para apreciar algunas de las purgaciones que al principio acrisolaron el corazón de Santa Teresa.

Veamos ahora las que la dispusieron en orden á subir á los supremos grados de la contemplación.

Para esto, claro es que se necesitaba que su grande alma fuese transformada de nuevo hasta aniquilarse místicamente, no ya sólo en cuanto á la cesación del discurso, sino, parcialmente al menos, en cuanto á la formación de las especies inteligibles y en cuanto á todas las condiciones que constituyen lo que se dice y es la virtud natural de entender; á fin de ser ésta sustituída con la extraordinaria virtud obediencial de contemplar. Á esta maravilla de la gracia debía preceder una purificación muy parecida á la que sufren las almas en el lugar de expiación que la doctrina católica llama

Purgatorio, y, por consiguiente, una pena tan honda, que penetrase hasta la misma esencia del alma, ya que las potencias no son morada bastante secreta para que se obre la santa y en cierto modo indisoluble unión con Dios. Pues bien; estas y otras muchas inefables operaciones se suceden cual horrendo torbellino sobre el místico, como Santa Teresa nos lo irá enseñando á continuación con su propia experiencia.

Efectivamente, dice ella que es tan fiera esta tribulación que: «el tormento que en sí siente sin saber de qué, es incomportable; á mi parecer es un poco de traslado del infierno» (1). Aún más expresamente pondera este mismo concepto en el *Castillo interior*, por estas palabras: «Debe nuestro Señor (entonces) de dar licencia (al demonio) para que la pruebe, y aun para que la haga entender que está reprobada de Dios, porque son muchas las cosas que la combaten con un apretamiento interior, de manera tan sensible é intolerable, que yo no sé á qué se pueda comparar sino á los que padecen en el infierno: porque ningún consuelo se admite en esta tempestad» (2). La razón de esto último justificará las aserciones precedentes, con tanta mayor seguridad, cuanto que ha de suministrarla Santa Teresa misma. El no admitir consuelo que aligere estas penas, débese atribuir á que Dios con su poderosa influencia ata y esclaviza las potencias cognoscitivas para que no aprendan entonces más que los motivos que tienen para aterrarse ante los justos juicios de Dios por causa de los pecados cometidos. Esto cabalmente quiere expre-

(1) *Vid.*, cap. xxx.
(2) *Mor.* 6.as, cap. 1.

sar la Santa, cuando dice: «que el entendimiento está tan escuro que no es capaz de ver la verdad, sino creer lo que la imaginación le representa, que entonces ella es la señora y los desatinos que el demonio la quiere representar» (1). A tal extremo llega esta cautividad de las potencias que, según Santa Teresa, «persona que sabía bien leer (era ella misma, como lo dice en su *Vid.*, cap. xxx), le acaecía no entender más que si no supiera letra, porque no estaba el entendimiento capaz». «Ni aun se entiende lo que reza ella misma á sí, aunque sea vocal, que para mental no es este tiempo..., porque no están las potencias para ello» (2).

En cuanto á cautivar la imaginación, ¿quién duda que, siendo como es potencia de la sensibilidad interna, triunfa de las fuerzas de la creación visible? Pero no sucede lo mismo con las fuerzas invisibles que pueden cautivarla; y es así que los espíritus angélicos á veces la coactan, como enseña la gran Doctora que la sucedía á ella en semejante estado (3), que no parece sino «que andan los demonios, como jugando á la pelota con el alma». Y aun alcanza *indirectamente* el poder diabólico hasta el entendimiento, en virtud de la natural dependencia que tiene de la imaginación. Una sola prerrogativa es la que no puede ceder necesariamente al imperio divino, y es la libertad; no ciertamente por falta de poder en Dios, sino por la intrínseca repugnancia que en ello existe; y precisamente por esto enseña Santa Teresa que durante esta mística purificación, «sólo

(1) Ibid.
(2) Ibid.
(3) *Vid.*, cap. xxx.

queda siempre la razón del libre albedrío»; si bien añade, como es consiguiente á la confusión y tinieblas del entendimiento, que la razón del libre albedrío, por usar de sus mismos términos, *no es clara*, «que debe ser atapados los ojos» (1).

He aquí otra rara maravilla del espíritu: cautivar las potencias internas del alma, para adquirir la plenitud de la libertad, pues «cuanto más la absorbe esta pena, queda el alma con mayor libertad y señorío sobre todas las cosas; queda en una pobreza y soledad que parece mira las cosas como si fuesen accidentes sin sustancia» (2). Para subir á esta excelsa cumbre, bien se comprende que debe penetrar hasta la esencia misma del alma tan acerba pena, la cual tal vez significa la Santa cuando dijo que «el alma se *quema en sí*, sin saber quién ni por dónde le ponen fuego» (3). Esta admirable operación debe proceder de influencia divina que va como aniquilando el espíritu en cuanto á su modo connatural de ser, para comunicarle el modo divino de obrar, según se echa de ver por un desabrimiento y aflicción tan intensa que no parece sino que hay una fuerza superior que, al arrancar los naturales hábitos que se hallan como identificados con la sustancia del alma, llevan ésta consigo, como herida por la aflicción que entonces siente muy á lo vivo en sus entrañas.

---

(1) *Vid.*, cap. xxx.

(2) Del lib. intitulado: *Breve modo de orar*, que se atribuye por algunos á la Ven. Ana de San Agustín. Véase *Cadena mística carmelitana* ya citada., colac. I, prop. 16, resp. 4.

(3) *Vid.*, cap. xxx.

§ III

LOS DONES DEL ESPÍRITU SANTO.—SANTO TOMÁS DE AQUINO

Es, pues, indudable que tan penoso estado obedece á una causa esencialmente sobrenatural y divina; y que ni sombra de tan extraños misterios aparece en la región natural de la ciencia psicológica. ¿Habrá razón que impida tener á los Dones del Espíritu Santo como á la causa de esta pasiva purgación? No se opone á esto el que durante tan penosa aflicción del alma, no se perciba el purísimo deleite que, como se dijo en su lugar, es efecto de la contemplación; porque, á parte de que tan amargas penas suelen llevar un no sé qué de sabrosas que las hace apetecibles con ansia vehemente, dicho acto de contemplación puede muy bien atribuirse no tanto al don de Sabiduría, que es el que produce aquella divina dulcedumbre, como al de Entendimiento que ayuda á la honda penetración árida y seca de las verdades divinas ó cualesquiera otras que puedan ser objeto de la contemplación infusa. Si á esto se agrega la doctrina que el Angel de las Escuelas expone en uno de sus Opúsculos (1); que la divina Providencia en el gobierno interior de las almas suele regirlas por un doble procedimiento basado en la manera distinta de ejercitarse la potencia aprensiva, para después mover á la apetitiva irascible, es á saber: á unas confortándolas y

(1) *Opusc.* 61, grad. 7.

alentándolas con admirable influencia amorosa, á otras desconfortándolas para que penen en profundo abatimiento y desconsuelo, aunque por otra parte las fortalece para que aun sin saberlo resistan generosas y con heroísmo, á toda sugestión y malicia (1); sin duda que se logrará desvanecer toda dificultad que contra esta doctrina pudiera presentarse. Cierto es que el entendimiento, al querer escudriñar estos inefables misterios, que, como dice la Santa, no se saben poner nombre, queda como envuelto en pavorosas sombras; pero estas sombras arrojan vivísima y consoladora luz que ilumina á todo el que no se empeña en errar y extraviarse.

§ IV

ANALOGÍAS ENTRE EL PURGATORIO MÍSTICO Y EL DE LA OTRA VIDA

Varias veces hemos tenido ocasión de notar las analogías que existen entre el orden físico y el espiritual: consideremos ahora la analogía que resalta entre el estado de la Iglesia militante y el de la purgante; es decir, entre el estado de los justos que van todavía peregrinando y el de los que, habiendo muerto en gracia de

(1) He aquí algunas palabras literales del texto de Santo Tomás: «Facta ergo apprehensione, irascibilis aut disconfortatur aut confortatur. Si apprehensum est disconfortativum, irascibilis statim in principio timens fugit. In medio si continuatur et angetur disconfortatio, timor crescit et pusillanimitas fit, quæ si intendatur tandem in termino desperatio sequitur». (Loc. cit.)

Dios, aún no se hallan enteramente purgados, y por lo mismo necesitan de crisol que los afine y disponga en orden á la suprema visión.

Doble pena purifica á las almas detenidas en el purgatorio: la positiva que las aflige con tormentos que produce la divina justicia, según el modelo inefable de la eterna Sabiduría; y la privativa, que consiste en vivir sin la posesión de Dios. La primera guarda semejanza con la purificación que Santa Teresa nos dió á conocer en el párrafo anterior, y que se ordena á remover con tormentos positivos los obstáculos que el espíritu presenta á la unión con Dios. Trataremos ahora de la que es análoga en esta vida á la pena privativa ó de daño que en el purgatorio se padece.

Dicen los Filósofos y Teólogos, siguiendo á Santo Tomás, que la vida del corazón es el amor, y la vida de este amor que al corazón humano vivifica, Dios es y no otro objeto alguno. Y de tal modo es vida del corazón humano el amor divino, que á no mediar obstáculo alguno que impidiese al corazón del hombre unirse con su Dios, volaría aquél en pos de éste con más ímpetu y poderosa fuerza, que un trozo de metal habría de precipitarse á la vista de una inmensa montaña de imán. Ahora bien, removidos por la purgación precedente los obstáculos que al alma impiden volar hacia el Amado, ¿qué restan sino los ímpetus del amor divino? Pues cabalmente nos dice sobre este particular Santa Teresa, cuyo hermoso espíritu tanto se afinó con el purgatorio ya descrito: «Impetus llamo yo un deseo que da al alma algunas veces... de que está ausente Dios... Es tan poderosa esta memoria y de tanta fuerza algunas veces, que en un instante parece que desatina... La pena es

por tal causa que queda al alma un conocer que es bien empleado el morir por ella. Está en una gran soledad, y todo le da pena... No quiere el alma sino al Criador, y esto velo imposible si no muere; y como ella no se puede matar, muere por morir, y verdaderamente es peligro de muerte, y se ve como culpada entre el Cielo y tierra...» (1).

Oigamos cómo se expresa sobre la causa de estos ímpetus amorosos: «Esto, dice, aunque se muera por tenerlo (el alma), si no es cuando lo da Dios, no aprovecha.»

§ V

PROSIGUE EL VUELO MÍSTICO Y SE AUMENTA LA PENA

La seráfica Doctora, después de trazar con rasgos inmortales dichas penas amorosas, va remontando tanto su vuelo á la luz de la viva llama del amor divino, que, al intentar seguirla en tan admirables y portentosos deliquios á través de regiones desconocidas, es según creo, más que en ninguna otra fase de su vuelo admirable, la desesperación de quien la estudia. Veámoslo. «Muchas veces, dice ella, estando la misma persona descuidada... su Majestad la despierta á manera de un cometa que pasa de presto ó trueno. Aunque no se oye ruido, entiende muy bien el alma que fué llamada de Dios, y tan entendido que algunas veces... la

(1) Véase la *Relac. 1.ª* que dió de su vid. int. la Santa al P. Rodrigo Álvarez.

hace estremecer y aun quejar» (1). No de otro modo se expresa en su *Vida* por estas palabras: «Hincan una saeta en lo más vivo de las entrañas y corazón á las veces, que no sabe el alma qué há ni quiere... Siempre querría estar muriendo deste mal...» (2). No debemos perder de vista lo que dice la Santa para cerrar la puerta á toda ilusión; y así tendremos un criterio en cuanto cabe, cierto y seguro, para discernir tales operaciones de cualesquiera otras que nacen de la naturaleza. He aquí sus mismas palabras: «Da á entender el amado claramente que está con el alma, y... la llama con una señal tan cierta que no se puede dudar, y un silbo tan penetrativo para entenderle el alma, que no le puede dejar de oir» (3). Poco después explana aún más su pensamiento: «El no ser antojo está muy claro, porque aunque otras veces lo procure, no podrá contrahacer aquello; y es cosa tan notoria, que en ninguna manera se puede antojar (digo parecer que es no siendo) ni dudar de que es, y si alguna quedare, sepa que no son verdaderos ímpetus..., porque así se da á sentir, como á los oídos una gran voz» (4). Supuesta la realidad de este admirable misterio, procede inquirir su naturaleza, si algo de esto es posible á nuestra ignorancia.

Digo *si es posible*, porque Santa Teresa, abismada en presencia de tantas maravillas, exclama: «¡Oh mi poderoso Dios!, qué grandes son vuestros secretos... con ninguna cosa se puede declarar esta tan pequeña para las

(1) *Mor.* 6.as, cap. II.
(2) *Vid.*, cap. XXIX.
(3) *Mor.* 6.as, cap II.
(4) Ibid.

muy grandes que obráis con las almas» (1). No será, pues, fácil que se pueda explicar lo que creía inexplicable la celestial Doctora; no obstante, deber nuestro al presente es, ya que no tratar de escudriñar tan alta gracia, pero sí ver de profundizar hasta donde se pueda, las palabras que usó la Santa para describirla.

Por de pronto, parece indudable que el alma, puesta bajo la influencia de tan excelente auxilio, prorrumpe en cierta operación extraña y maravillosa que consiste en conocer con toda seguridad que está Dios presente, y en amarle hasta un grado de que antes no tenía ella noticia. Tal es la idea que desde luego nos formaremos al meditar sobre las palabras antes citadas de la Santa, y aún más sobre estas otras: «Quéjase con palabras de amor... á su Esposo, porque entiende que está presente» (2). «Acaece en ella, continúa más abajo, tan gran operación *(de amor)*, que se está deshaciendo de deseo, y no sabe qué pedir, porque claramente le parece que está con ella su Dios». ¿Qué es, pues, eso que á manera de gran voz ó trueno penetra en el interior del alma hasta despertarla, para que aprenda con gran claridad que Dios está con ella, y para estimularla á una operación tan sorprendente de amor, y que al mismo tiempo la pone en tan penoso trance de muerte? Yo no creo aventurado asegurar que el don de Entendimiento en un grado muy sublime es el que principalmente quiso significar Santa Teresa con las citadas alegorías. Porque merced á este carisma la potencia intelectiva penetra aguda y profundamente en las verdades, objeto de

(1) *Mor.* 6.as, cap. II.

(2) Ibid.

la contemplación. Si, pues, suponemos que este don se concede en altísimo grado, ¿cuánto no deberá penetrar esta perfección aguda, como la llama Santo Tomás, en lo interior del alma, para que sea vivísima y profundísima la operación intelectiva que de ella resulte? Por esto sin duda dice Santa Teresa queriendo ponderar lo acerbo de la pena que se siente: «Sé que padece y le llega á las entrañas esta pena, y que cuando dellas saca la saeta el que la hiere, verdaderamente parece que se las lleva tras sí, según el sentimiento de amor siente» (1). En nada se oponen á esta inteligencia los términos de que hemos visto se vale la Santa para declarar su pensamiento, sino que vienen á confirmar dicha interpretación. Porque San Gregorio Papa, citado por Santo Tomás (2), dice del don de Entendimiento que «al ayudar á penetrar lo que se oye... ilustra las tinieblas del corazón». Por tanto, era muy conveniente que Santa Teresa, para describir los efectos que en el alma produce el don de Entendimiento, comparase la influencia divina en que el alma queda al recibirlo, con el trueno, gran voz ó silbo penetrativo que anuncia admirables verdades. Ni se oponga tampoco que, siendo el don de Entendimiento, como los demás, verdadero hábito, y por lo mismo permanente en el sujeto que lo recibe, no pudo Santa Teresa significarlo, como lo hace, diciendo que «Su Majestad despierta (á el alma) á manera de un cometa que pasa de presto, ó trueno» (3). No se oponga esto, porque el mismo San Gregorio nos enseña que el

(1) Ibid.

(2) *Sum.*, 1.ª 2.æ, q. 68, art. 5, ad 2.um

(3) Ibid.

don de Entendimiento es transitorio por razón del oído, «quarum auditus transit.»; pero que es permanente en cuanto á la ilustración que en el entendimiento produce: «sed illustratio mentis manebit». Ambos respectos nos dió á conocer nuestra Maestra, y así desaparece la aparente oposición que pudiera notarse entre las varias expresiones que usa. Y si la Santa dice también que la pena que entonces se siente no «está en un ser», y que, «aunque á veces dura gran rato, otras de presto se acaba», claro es que el ser transitorio el efecto del dolor, no debe atribuirse á que sea también transitoria la gracia que lo produce próximamente, sino á que no siguen cooperando los demás principios, ó á que Dios no tiene por conveniente ayudar de continuo con gracia ulterior á que dicho hábito se actúe, como sucede en todos los grados de contemplación infusa, y según lo exige la naturaleza misma del hombre y su estado de viador.

Para resumen de todo lo dicho, citaremos unas palabras de Santa Teresa que á la vez nos darán la razón de cómo se produce un dolor tan intenso que pone al místico en duro trance de muerte. Habiéndose la Santa propuesto esta dificultad: «Pues si esto entiende (es decir, que está con ella su Dios), ¿qué desea ó qué le da pena?» contesta así: «No lo sé; sé que padece, y le llega á las entrañas esta pena, y que cuando dellas saca la saeta el que la hiere, verdaderamente parece que se las lleva tras sí según el sentimiento de amor siente. Estaba pensando ahora, si sería que deste fuego del brasero encendido que es mi Dios, saltaba alguna centella y daba en el alma, de manera que se dejaba sentir aquel encendido fuego, y como no era aún bastante para quemarla y es tan deleitoso, queda con aquella

pena, y al tocar hace aquella operación...; aunque está algunas veces rato, quítase y torna; en fin, nunca está estante, y por eso no acaba de abrasar el alma, sino ya que se va á encender, muérese la centella» (1). Resulta, pues, con toda claridad, que la causa de padecer tan grande pena, es porque no entra el alma todavía en la morada estable y permanente de la unión con Dios, y de aquí es que no acaba ella de abrasarse, si bien muere de la saeta que aguda la penetra las entrañas. Todo se armoniza perfectamente, sin que tengamos que admitir en el alma imperfección moral porque no corresponda el amor á la perfección de la honda y profundísima inteligencia ya indicada, pues para que no haya dicha imperfección, basta que á esta agudísima inteligencia se adapte un encendido amor proporcionado, y éste ya se ve que ardía potente en el corazón de la Santa hasta un grado altísimo. ¿Porqué, entonces, dice Santa Teresa que á pesar de todo eso no acaba de abrasarse el alma? Porque Dios entonces no tiene á bien mostrarse á el alma como entrañado en ella con unión efectiva, esto es, según más adelante se explicará, mediante la especie altísima criada que puede representar más viva y exactamente á la divina Esencia, ni tampoco en virtud del don de Sabiduría que hace tanto más dulce y sabroso el acto de contemplación, cuanto más perfecta sea ésta. Así, pues, aun suponiendo perfectísimo el don de Entendimiento, y lo mismo su acto respectivo, y el amor que merced á esa luz tan viva se produce, penetre toda la esfera de los afectos é impere en el corazón; falta la unión *efectiva*, permanente y esta-

(1) Ibid.

ble entre Dios y el alma; y esta soledad produce tan acerbo dolor y honda pena, cuanto más alta sea la noticia de Dios adquirida por el mismo don de Entendimiento. Cierto es que á medida de lo agudo y profundo que es el entender, será la penetración de la caridad que se arraigue hasta lo último del alma, como de esta divina virtud enseña Santo Tomás (1): pero lejos de oponerse á esto la Santa, se echará de ver fácilmente que todas sus expresiones convergen al mismo pensamiento, y nos dan la clave para entender, cuanto es posible, la causa de estos horribles tormentos del espíritu, la ausencia en que el alma vive de su Dios, mientras no llegue el momento de la unión efectiva, estable y permanente que es compatible con la condición de este destierro.

§ VI

EL CRITERIO SOBRENATURAL

Declarada, en lo que nos es posible, á la luz que arrojan los Escritos de Santa Teresa, la naturaleza de esta espiritual purificación, procede examinar si puede la misma explicarse por algún principio natural ó debe recurrirse á la intervención especial de la gracia. Si bien esta cuestión queda ya bastante resuelta con lo dicho, pero me ha parecido conveniente tratarla *ex-profeso*, por cuanto la plantea literalmente la misma gran Doctora. He aquí, pues, cómo Santa Teresa se declara

(1) In. 3.um, dist. 27, q. 1, art. 1.º, ad 4.um.

sobre este particular: «Aquí no hay que pensar si es cosa *movida del natural*, ni causada de melancolía, ni tampoco engaño del demonio, ni si es antojo» (1). Verdaderamente asombra cómo la Santa en sólo estas breves palabras previene todas las dificultades que la incredulidad y el naturalismo pudieran suscitar contra la existencia de una causa sobrenatural de la referida purgación. Porque no cabe escogitar hipótesis alguna fuera del criterio católico, sino las que la Santa en estas palabras indica.

Veamos ahora cómo ella va refutándolas todas, para sacar en consecuencia nuestra misma tesis. Afirma que no puede ser antojo dicha operación; y en verdad que, con sólo enunciar ella este reparo, se dice ya bastante para entender la luz sobrenatural que ilustraba el entendimiento de nuestra gran Maestra. Y, ¿cómo contesta la Santa? Lo único que puede contestarse: acude á su interior, ve que entonces el alma tiene seguridad de que se obra en ella semejante misterio, y de este modo conoce que no es antojo «porque es cosa que se deja muy bien entender ser este movimiento de adonde está el Señor que es inmutable» (2). Aún más: se adelanta á prevenir una objeción que el racionalismo pudiera presentar contra esto, diciendo: «Aquí están todos los sentidos y potencias, sin ningún embebecimiento, mirando qué podrá ser». Como si dijera: «no se crea que, al verificarse esto, pueda haber alguna ilusión; porque todas las potencias son dueñas de sí para conocer lo que pasa, y con todo quédanse mirando en apacible

(1) Ibid.
(2) Ibid.

calma y serenidad qué es aquello, y por fin ven que es Dios el autor de tanta maravilla». Verdaderamente no acierto á conocer lo que el incrédulo podrá oponer á este criterio tan sólido como profundo. Sigamos nuestro estudio.

Puesta á salvo la realidad de dicha operación, sígue-se examinar si puede atribuirse á alguna causa natural que radique en el alma, ó al poder de los espíritus. Todas estas hipótesis ya vimos cómo las combate Santa Teresa; y aun añade: «Pues ser melancolía, no lleva camino ninguno, porque no hace y fabrica sus antojos sino en la imaginación: estotro procede de lo interior del alma». ¿Á quién no pasma y convence esta admirable inteligencia fortalecida con la luz del cielo? Falta probar que tampoco los espíritus malos son la causa de tales operaciones. Veamos cómo la Santa nos lo enseña por estas razones: «La primera, porque jamás el demonio debe dar pena sabrosa como ésta: podrá él dar el sabor y deleite que parezca espiritual; mas juntar pena y tanta con quietud y gusto del alma, no es de su facultad; que todos sus poderes están por las adefueras» (1). Son tantos los secretos que aquí la Santa indica, impenetrables á toda humana sabiduría que, á la verdad, sola su enunciación por una sencilla mujercita que temía perder el tiempo en escribir, por no poder hilar, debe ser ante la ciencia mundana garantía de verdad. ¿Qué nos ha dicho la ciencia natural de si es ó no compatible en un mismo sujeto á la vez la pena y el deleite producidos por un mismo objeto y mediante unas mismas razones? Pues he aquí cómo la Santa

(1) Ibid.

candorosamente nos da á conocer su extrañeza cuando empezó á recibir tales mercedes: «Esta pena y gloria junta me traía desatinada, que no podía yo entender cómo podía ser aquello» (1). Después, ya poco á poco, el alma va conociendo que á medida que aumenta la pureza del entender, se enciende el fuego de su amor á Dios, y viceversa; y de este modo espera verse, merced á penas tan atroces, purificada de sus faltas, y así aquello mismo que la produce honda pena, es manantial de purísimo deleite, proporcionado al poderoso incendio de caridad que la consume. Con esto, dicho se está que la pena ha de ser sosegada, sin turbación ni espanto, y el deleite muy puro; ¿qué sabe el demonio de estas cosas? Otras razones continúa alegando la Santa en favor de la misma doctrina: «La segunda, dice, porque esta tempestad sabrosa viene de otra región de las que él puede señorear». «La tercera, por los grandes provechos que quedan en el alma» (2). Es, pues, esencialmente necesario reconocer como causa la intervención sobrenatural de Dios para explicar el origen de esta admirable purgación del espíritu.

§ VII

LA PENA MÍSTICA DEL AMOR VIOLENTO

Las penas anteriores, tal como han sido descritas, ni sombra son de la realidad; ¿qué serán las que aún res-

(1) Vid., cap. xxix.
(2) *Mor.* 6 as, ib.

tan por decir, cuando Santa Teresa escribe: «mas todo (es decir, las relacionadas purgaciones) no es nada en comparación de estotro?» (1).

La razón de este encarecimiento nos la ofrece la misma Santa, diciendo: «porque esto (es decir, las penas ya descritas) parece un fuego que está humeando y puédese sufrir aunque con pena». Mas ahora, «andándose así esta alma, quemándose y abrasándose en sí misma, acaece muchas veces que por un pensamiento muy ligero, ó por una palabra que se oye, de que se tarda el morir, venir de otra parte (no se entiende de dónde ni cómo) un golpe ó como si viniese una saeta de fuego» (2). Es decir, que al estado tenebroso y sobremanera aflictivo que produce como habitualmente la saeta de fuego que antes dijimos, sobreviene otra nueva influencia divina que purifica al mismo fuego que acrisolaba. Para entender algo de la naturaleza de esta nueva saeta, no sólo deben presuponerse los principios ya sentados, sino además tener en cuenta con el sabio P. Scaramelli, que Santo Tomás atribuye estas heridas al amor agudo, por el cual penetra el amante con sutilísimo conocimiento hasta lo íntimo del amado, y así viene á quedar éste, penetrado y herido hasta las entrañas (3). He aquí las palabras de Santo Tomás en que se funda el P. Scaramelli: «Amans quodammodo penetrat in amatum, et secumdum hoc amor dicitur acutus; acuti enim est dividendo ad intima rei devenire, et subtiliter amatus penetrat amantem ad interiora ejus perveniens.

---

(1) *Mor.* 6.as, cap. xi.

(2) Ibid.

(3) Direct. mist., trat. 5, c. xxii.

Et propter hoc dicitur quod amor vulnerat et quod transfixit jecur» (1).

Con razón, pues, á estos divinos ímpetus de amor violento llama Santa Teresa, y también San Juan de la Cruz, saetas de amor que hieren y traspasan el alma, llagas amorosas que resultan de heridas tan íntimas y sabrosas. Y si bien estos principios son aplicables á la purgación anterior, pero ahora «no es adonde se sienten acá las penas... sino en lo muy hondo é íntimo del alma, adonde este rayo que de presto pasa, todo cuanto halla desta tierra de nuestro natural lo deja hecho polvo» (2). Según eso, ¿en qué está la diferencia que existe entre la llaga amorosa, ya dicha, y la presente? Líbreme Dios de presumir atinar en esto que no han querido aclarar con precisión los DD. místicos; pero creo no será aventurado indicar, para que otros experimentados y sabios decidan con acierto, que tal vez la diferencia consista en que al presente la saeta de amor, es decir, la caridad, penetra hasta la esencia del alma para disponerla en orden á la unión suprema posible en esta vida; y como esta unión ha de verificarse, según luego se dirá, en el santuario de la esencia del alma, de aquí que la purgación deba hacerse ahí también. Yo no encuentro interpretación más natural y propia que dar á estas palabras de Santa Teresa: «que no es adonde se sienten acá las penas, sino en lo muy hondo é íntimo del alma».

Ni se crea por eso que ésta durante tal grado de purgación, goza ya algún tiempo del gran deleite purísimo de la unión habitual suma con Dios. Porque el toque

(1) III *Sent.*, dist. 27, a. 1, ad. 1.

(2) Ibid.

divino que produce estas maravillas espirituales no dura tiempo alguno considerable que permita gozar la sustancia divina que se ha comunicado á la sustancia del alma, sino que «es rayo que de presto pasa». Lejos de traer consigo deleite este glorioso toque (que á la verdad yo no sé cómo pueda esencialmente distinguirse de la dicha unión suprema más que en lo accidental y accesorio y, sobre todo, por razón de los efectos que se siguen de la duración), produce el más tremendo martirio posible en esta vida. Un ejemplo nos aclarará este pensamiento. Si un bienaventurado que ya bebe del torrente inmenso de la patria fuese arrancado de aquel abismo de felicidad para respirar esta atmósfera del destierro, ¿podría vivir? ¿No sufriría penosísimo martirio? Pues, guardando la debida proporción, cabe decir lo mismo de esta pena: conoce el alma cuanto es posible, qué bueno es Dios y cuán grande su belleza; pero no bien va á fijarse en ella, cuando Dios se retira, y con él se va aquella partecita de la gloria, cuyo resplandor inmenso columbró fugaz como el relámpago. Después no queda sino la memoria de lo que aquello era, pero tan á lo vivo, gracias al don de Entendimiento en grado sublime, «para entender la razón que hay de sentir de estar aquel alma ausente de Dios, y con una tan viva noticia de sí ayuda su Majestad en aquel tiempo..., que procede quien lo tiene en dar grandes gritos».

Tal es el efecto admirable de esta soberana influencia, cual nos la da á conocer Santa Teresa que lo experimentó muy bien, como nos lo refiere con lenguaje celestial en su *Vida,* cap. XXIX. Y aún añade más: «Vi una persona así (era ella misma) que verdaderamente pensaba que se moría... cierto es gran peligro de muerte...

No porque siente poco ni mucho dolor en el cuerpo... ni creo sentiría si la hiciesen pedazos» (1). Aquí es de notar otra diferencia entre la pena anterior, durante la cual los sentidos y potencias no quedan arrobados, y la presente «que por el tiempo que dura, como dice la Santa, es imposible tener memoria de nuestro ser... ni creo sentiría si la hiciesen pedazos». Ni es de extrañar que produzca estos asombrosos efectos aquel divino toque sustancial de Dios con la esencia del alma; y de eso mismo también débese inferir que este profundísimo misterio se obra por un nuevo milagro de la gracia sin cooperación antecedente ó consiguiente de la imaginación, ý sin cooperación tampoco de inteligencia alguna angélica que pueda servir de instrumento para tan alta purgación iluminativa. Cierto es que, á veces, como refiere de sí la Santa, un ángel hiere las entrañas y el corazón material de la persona favorecida de Dios, influyendo á la vez en la imaginación para que se represente con la mayor viveza y energía posible este misterio; pero también es verdad que todo esto no pertenece á la esencia del misterio de que se trata, el cual, como se obra en el ápice del espíritu, según dicen los DD. místicos, ó en lo muy hondo é íntimo del alma, como dice nuestra gran Maestra, es ya de una región, en la cual sólo impera Dios por sí mismo é inmediatamente. ¡Tanta es su excelencia y noble origen!

(1) *Mor.* 6.as, ib.

§ VIII

LA PENA SUPREMA DE DAÑO EN EL PURGATORIO MÍSTICO

Como consecuencia de este don divino se verifica, por último, un nuevo y asombroso misterio, que no debemos pasar en silencio, el cual se ordena próximamente á la última y soberana comunicación con que Dios suele favorecer á sus almas escogidas.

A raíz de haber expuesto la naturaleza y propiedades de la divina comunicación última, la Santa continúa de este modo refiriendo los efectos que produce en el alma: «Siente una soledad extraña, que criatura de toda la tierra no la hacen compañía, ni creo se la harían los del Cielo, como no fuese el que ama; antes todo la atormenta; mas veese como una persona colgada, que no asienta en cosa de la tierra, ni al Cielo puede subir: abrasada con esta sed y no puede llegar al agua, y no sed que se puede sufrir, sino ya en tal término, que con ninguna se le quitaría (ni quiere que se le quite), sino con la que dijo nuestro Señor á la Samaritana, y ésta no se la dan» (1): Con ser tan admirable esta relación de aquel divino dechado que en su alma contemplaba, pues la Santa no otra cosa escribía sino lo que había pasado por ella, confieso que me encanta más la que hace en el libro de su *Vida*. Oigámosla: «Muchas veces á deshora viene un deseo, que no sé cómo se mueve, y deste deseo que penetra toda el alma en un punto, se

(1) *Mor.*as, 6.as, cap xi.

comienza tanto á fatigar, que sube muy sobre sí y de todo lo criado, y pónela Dios tan desierta de todas las cosas, que por mucho que ella trabaje, ninguna que le acompañe le parece hay en la tierra, ni ella la querría, sino morir en aquella soledad. Que la hablen, y ella se quiera hacer toda la fuerza posible á hablar, aprovecha poco, que su espíritu, aunque más haga, no se quita de aquella soledad. Y con parecerme que está entonces lexísimo Dios, á veces comunica sus grandezas por un modo el más extraño que se puede pensar, y así no se sabe decir, ni creo lo creerá, ni entenderá sino quien hubiere pasado por ello, porque no es la comunicación para consolar, sino para mostrar la razón que tiene de fatigarse, de estar ausente de bien que en sí tiene todos los bienes.»

Con esta comunicación crece el deseo, y el extremo de soledad en que se ve con una pena tan delgada y penetrativa que aunque el alma se estaba puesta en aquel desierto, que al pie de la letra me parece se puede entonces decir; y por ventura lo dijo el Real Profeta estando en la misma soledad, sino que como á santo se la daría el Señor á sentir en más excesiva manera: *Vigilavi, et factum sum sicut Passer solitarius in tecto.* Y así se me representa este verso entonces, que me parece lo veo yo en mí, y consuélame ver que han sentido otras personas tan gran extremo de soledad, cuanto más tales. Así parece está el alma no en sí, sino en el tejado ó techo de sí misma y de todo lo criado; porque aun encima de lo muy superior del alma me parece que está» (1). Frente á este cuadro de suma belleza, ya se

(1) *Vid.*, cap. xx.

ve que no es necesario preguntar si es capaz de embellecerlo más que el Divino Artista, que tan bien sabe mezclar las sombras del destierro con los hermosos y fulgurantes colores de la gloria. La gran Maestra lo enseña diciendo que tan señalada merced «viene de la mano del Señor, no nada adquirida de mí, porque es muy sobrenatural» (1).

Juzguen otros como quieran, por mi parte no encuentro descripción que me dé á conocer con tanta verdad lo que será la pena de daño en el Purgatorio de la otra vida, como la que últimamente se ha extractado de la seráfica y siempre gloriosa Santa Teresa de Jesús.

Y aún añadiré que las alusiones que nuestros grandes místicos hacen á las penas del Purgatorio de la otra vida para dar á conocer las del místico elevadas á su último grado, son muy conformes á la sagrada Tradición. Oigamos, para terminar este asunto, unas sabias palabras no ha mucho publicadas en autorizada Revista:

«Los más elevados místicos... han experimentado... algo así como si, antes de entrar en la *divina tiniebla*, sus ojos tuviesen necesidad de que se les abran y purifiquen por medio de la (divina) llama. Santa Catalina de Génova, cuya doctrina tocante al Purgatorio, va toda ella fundada sobre la analogía entre la vida de ultratumba y los estados místicos de acá, pone como base de la purificación la vista del doble abismo (la indignidad de la criatura y la soberana Santidad) (2).

---

(1) Ibid.

(2) Precioso artículo publicado por el docto P. L. de Grandmaison, S. J., en *Recherches de science religieuse*, tomo. 1, 1910, pág. 200.

PARTE QUINTA

LOS GRADOS MÍSTICOS

SECCIÓN PRIMERA

Principios generales sobre la clasificación de los grados místicos.

CAPÍTULO PRIMERO

Investigaciones sobre el criterio para la clasificación.

§ I

¿DEBE LA MÍSTICA ACOMODARSE Á LOS PROCEDIMIENTOS DE LAS CIENCIAS EXPERIMENTALES PARA LA DESEADA CLASIFICACIÓN DE SUS GRADOS?—¿HASTA QUÉ PUNTO?—¿CON QUÉ PRECAUCIONES?

Era de esperar que, dada la tendencia tan característica de esta época á la sistemática clasificación del objeto propio de las ciencias experimentales, habría de aspirarse hoy más que nunca á la aplicación de ese procedimiento á la misma Teología mística.

Ya se probó á su tiempo cómo y hasta qué punto la Mística está sujeta á la experiencia; y así no es de ex-

trañar que *según esa medida* se incluya á la Mística directiva dentro del dominio de las ciencias experimentales, y que, por consiguiente, pueda aplicarse á ella el método experimental, por cuya virtud se obtenga una ordenada clasificación de los grados místicos y una simplificación tan precisa como es de desear en el conocimiento de la Mística.

Al procurar, sin embargo, la Crítica moderna en la región de la Mística estas preciosas ventajas, no deberá olvidar que se trata de la más eminente sabiduría; que sujetar á estudio esas divinas operaciones, es poco menos que si hubieran de analizarse incendios de amor que abrasan en el cielo á los serafines; que el método que se adopte ha de ir siempre, más que en otra cualquiera ciencia, adaptado á la naturaleza y propiedades del asunto; que para lograr plausible y razonable clasificación y simplificación de las místicas operaciones, no ha de exigirse que se rasgue el velo que oculta sus misterios.

§ II

LA EXISTENCIA DE LOS GRADOS MÍSTICOS LEYES Á QUE ESTÁ SUJETO SU DESENVOLVIMIENTO

La vida mística no es como la del Cielo, que en un instante se recibe plenamente para toda la eternidad. Las piedras de aquel santuario vivo de la Divinidad no se labran en aquella soberana estancia, cuyo orden y armonía no consiente el ruido del martillo ni el es-

truendo de las borrascas (1). Es el término del movimiento donde reina el descanso y la paz inalterable.

Pero acá, ya sea en la vida espiritual ordinaria, ya en la mística, no se alcanza la perfección sino por el número de pasos que se dan, y éstos son tantos cuantos son los combates. De aquí la necesidad de estudiar las fases y ascensiones de la vida mística, si queremos conocerla.

Muchísimo tendríamos adelantado para ello, si conociéramos á fondo la naturaleza y propiedades de la Mística; mas ¡ay! en el tratado precedente habremos podido, cuando más, vislumbrar los misterios que nos impiden la posesión de la ciencia, por antonomasia, *secreta*. Es, pues, consiguiente, que no sepamos deducir *a priori* las leyes á que ha de estar sujeta su evolución.

Y así ésta nuestra ignorancia no se podrá suplir más que con la experiencia que se haya alcanzado en las almas privilegiadas enriquecidas con los dones místicos; hasta poder formar cierta especie de inducción que más ó menos nos autorice para pensar que las demás, con tal que procedan según ese orden regular, tendrán que seguir el mismo camino. Tal es el único procedimiento legítimo; más allá está la ilusión y la hipótesis arbitraria (2) que, si da pésimos resultados en

---

(1) Tomo este pensamiento de Santa Teresa, que lo aplica, es verdad, á la cumbre de la Mística, la cual se parece más á la vida del Cielo que á esta de los viadores; y, sin embargo, como añade la misma Santa, ni en esa elevada cumbre faltan trabajos y amarguras.

(2) Tal es el precioso documento que nos ofrece la Tradición, y que se ha consignado en una obra atribuída á San Buenaventura, *De Titineribus aeternitatis*, in 3.º, dist. 4, á 1, por más que hoy la crítica sensata niega con

las demás ciencias, en la Mística produciría irreparables consecuencias.

Á lo dicho se agrega el que Dios en la comunicación de las mercedes místicas quiere siempre conservar, como es justo, su pleno dominio y soberanía para concederlas más tarde ó más temprano, en una forma ó en otra: Dios no puede estar sujeto á los moldes de nuestro mezquino criterio. Si de las leyes constantes hay derogaciones en el orden natural, ¿porqué no las ha de haber en este orden, que es todo sobrenatural, de las que apenas nos atrevemos á llamar leyes, si no es en virtud de una inducción muy incompleta acerca de operaciones que no experimentan todos?

Ante estas dificultades no debemos desalentarnos; debemos clasificar los grados místicos, no inventándolos *a priori*, sino recibiéndolos tal como nos los ofrecen los más aprobados místicos, y según el discernimiento conforme á la Regla próxima de la fe y de las costumbres, que es nuestra madre la Iglesia, salvaguardia de la vida espiritual.

Teniendo, pues, en cuenta que Dios puede variar el procedimiento místico cuando menos se piense, aunque no suele hacerlo con frecuencia en cuanto á los que pueden considerarse como los puntos cardinales de esta ciencia eminentísima, no haremos mal acudiendo á las fuentes de los doctores, y sobre todo de los que han recibido tan señaladas mercedes, en aspirar á reducir los grados místicos á ciertas como *categorías* que, sin pre-

---

razón ser ésta genuina del santo Doctor. A pesar de esto, no puede negarse que es en esto, como en otros muchos puntos, reflejo del común sentir de los teólogos.

tensiones de fijeza ó inmutabilidad alguna, nos den á conocer el procedimiento regular que Dios suele seguir con sus almas escogidas para esta vida oculta.

Nadie podrá tachar de temerario este anhelo. Aquí es precisa alguna orientación que vamos á estudiar ante todo. Dios lo quiere así, como luego lo veremos.

§ III

LOS DOCTORES MÍSTICO-ESCOLÁSTICOS.—SU VARIEDAD DE CRITERIO.—CAUSAS

Aquí, como en otros muchos puntos de la Mística, dos fuentes nos brindan con sus aguas: los doctores y los místicos. Acudamos ante todo á los primeros.

Digámoslo claro: ninguno de los antiguos se propuso darnos clasificación completa que satisfaga á las exigencias de la Crítica. Muchos de ellos dividen la Mística en varias etapas; pero se guardan muy bien de asegurar que los místicos no sean guiados de Dios por otros derroteros. Los mismos Santos Padres fijan de vez en cuando cierta orientación muy preciosa; pero bien dan ellos mismos á entender que no presumen fijar los puntos cardinales sobre que estriba la clasificación de la Mística. No había llegado la hora de Dios.

Por lo que toca á los doctores que sucedieron á los Santos Padres, desde luego se advierte que, conforme á su misión, se van acercando al tratadismo; pero es de notar la variedad con que hace cada uno su clasifica-

ción favorita, no pocas veces dentro de una misma escuela.

Con frecuencia acuden al *simbolismo*, verbigracia, los días de la Creación, los de la semana; mas, ¿cómo vamos á pensar que ellos mismos encontrasen ahí fundamento para una clasificación científica?

Así se explica que apenas haya dos que estén contestes en la enumeración de los grados, si no es cuando se alegan mutuamente por el momento, sin perjuicio de que después vuelvan á presentar por cuenta propia distinta clasificación.

Por otra parte, la Escolástica no ofrece luz bastante para fundar una sólida clásificación; «no es la Mística como las ciencias humanas que tienen primeros principios de donde salgan las consecuencias» (1).

Es tan subida esta ciencia, que no hay aquí principios de donde se vaya infiriendo el número y la naturaleza de los grados por los cuales ha de ir pasando el alma predilecta. Razón por la cual nadie ha de creer, como amonesta el citado P. La Reguera (2), que estas místicas ascensiones son como peldaños de escalera, mecánicamente construídos á manera de un artefacto. Que no tratamos aquí de cualesquiera obras, sino de obras de la divina gracia, y de tal naturaleza, que sobrepujan á todo merecimiento.

Es aquí donde principalmente se verifican aquellas divinas palabras: «El Espíritu sopla donde quiere y

---

(1) P. Godínez, *Práctica de la Teolog. mística*, l. VI, cap. VII.—El P. La Reguera lo afirma así expresamente, *Prax. Theol. mysticæ*, l. VI, cap. XV, número 306.

(2) Ibid.

cuando quiere» (1). Observación es esta que una y otra vez repetiremos contra ciertas reglas menos prudentes y discretas de algunos, las cuales pudieran ser perjudiciales si no se toman con gran discernimiento (2).

El mismo San Juan de la Cruz carece de misión divina para guiarnos en este laberinto; para él es lóbrega noche todo lo que no sea la suprema revelación de la gloria; es que á su grande alma sirven de calabozo las mismas moradas donde se descubre la veneranda majestad de Dios, y por eso llama también *noche* á la unión transformante.

San Francisco de Sales señala como grados místicos el recogimiento, la quietud, el reposo, el silencio, la embriaguez, la efusión de amor, la herida de amor, enfermedad de amor, la unión simple y el éxtasis (3).

El P. Alvarez de Paz cuenta hasta quince grados, que son: la intuición de la verdad, el recogimiento interior, el silencio, la quietud, la unión, el oir las palabras de Dios, el sueño espiritual, el éxtasis, el rapto, las apariciones corporales, las imaginarias, la visión intelectual, la divina oscuridad, la manifestación de Dios y la visión intuitiva de Dios. En explicar cada uno de estos grados emplea el gran místico, que no sólo Doctor en esta escondida ciencia, lo principal del libro v, tercera Parte *de gradibus contemplationis*, en la obra tantas veces citada, *De inquisitione pacis*.

El P. Godínez, cuyas huellas va siguiendo su ilustre

(1) Joan. III, 8.

(2) V. La Reguera, t. II, pág. 143.

(3) *Tratado del amor de Dios*, l. VI, cap. VII, VIII, XII, XV; l. VII, capítulos I, II, III.

expositor el P. La Reguera, á quien casi no hace más que compendiar el benedictino P. Sehram, como él mismo confiesa, divide la contemplación, según él dice, como género supremo en dos géneros subalternos, que son: la contemplación querúbica y la seráfica... La querúbica la subdivide en otras especies ínfimas intelectuales, como son: la de la Santísima Trinidad, Encarnación, etc., simbólicas hablas interiores y silencio... La seráfica la subdivide en ígnea, flámea, vulnerante, activa, pasiva, clara, oscura y la trasformación mística... (1).

Conocida es la división que hace de los grados místicos el P. Scaramelli, á saber: recogimiento, silencio espiritual, quietud, santa embriaguez de amor, sueño espiritual, hambre y sed de amor, toques divinos, unión mística en general, unión simple, éxtasis, rapto y unión permanente.

El P. Serafín, pasionista, del cual no tengo á la mano más que fragmentos de su obra *Princip. de Theol. myst.* (2) sigue fielmente al P. Scar., y lo mismo Verhaege (3).

San Alfonso de Ligorio, en su célebre *Prax. confess.* (4) clasifica la contemplación en los siguientes grados: recogimiento, quietud, unión simple, desposorios y matrimonio espiritual. Si se tiene en cuenta que según el Santo precede á esos grados la purgación espiritual, y que los desposorios los divide en éxtasis y raptos, ten-

(1) *Práct...*, l. IV, cap. I.

(2) En la *Suma filosófica del siglo XIX*, por el conde de Peñalver.

(3) *Man. de Teolog. mist.*

(4) Cap. IX, § 2.

dremos que para San Ligorio, son siete las gradaciones místicas.

Mr. Ribet adopta la clasificación siguiente: primer grado, el recogimiento pasivo; segundo, la quietud; tercero, los trasportes, entre los cuales incluye la embriaguez espiritual, el sueño místico, los toques divinos, y las heridas de amor; cuarto, la unión mística simple; quinto, la extática; sexto, matrimonio espiritual; séptimo, la visión beatífica (1).

El P. Poulain se contenta con los grados siguientes: primero, quietud; segundo, unión plena; tercero, éxtasis; cuarto, unión transformante ó matrimonio espiritual (2).

Ante esta variedad preciso es añadir que no hay razón para que nos extrañemos de ella. Muchos de los teólogos místicos no han experimentado tales gracias, y como no son testigos de ellas más que los que tienen la dicha de recibirlas, ¿porqué hemos de admirarnos de que no estén conformes en la clasificación?

Parece, pues, razonable inferir que no puede haber magisterio que nos alumbre satisfactoriamente en la clasificación y simplificación que buscamos, si no es que Dios mismo con su revelación venga á enseñárnoslo.

§ IV

SANTA TERESA DE JESÚS

Y lo enseñó el Señor á Santa Teresa de Jesús, como vamos á verlo, para que se conozca una vez más la mi-

(1) *La Mystiq. divin.*, I part., chap. X, pag. 178.

(2) V. *Gráces de l'oraison*, deux. part., chap. III, 7.

sión providencial de la seráfica virgen de Ávila, sin cuya luz está patente que nadie puede dar un paso en el estudio de la Mística.

He aquí lo que refiere el Ilmo. Sr. Yepes, uno de los biógrafos predilectos de la Santa. Tanto en la excelente biografía que de ella escribió (1), como en una preciosa carta que dirigió á Fr. Luis de León, da pormenores notablemente curiosos de lo que al presente nos interesa. En esa carta dice: «Había deseado esta santa Madre ver la hermosura de un alma que está en gracia...: estando en este deseo, le mandaron escribir un tratado de oración, la cual tenía ella bien sabida por experiencia. Víspera de la Santísima Trinidad, pensando qué motivo tomaría para este tratado, Dios que dispone las cosas en sus oportunidades, cumplióle este su deseo, y dióle el motivo para el libro. Mostróle un globo hermosísimo de cristal, á manera de castillo, con siete moradas, y en la séptima, que estaba en el centro, el Rey de la gloria con grandísimo esplendor, que ilustraba y hermoseaba aquellas moradas hasta la cerca; y tanto más luz participaban, cuanto más se acercaban al centro. No pasaba esta luz de la cerca, y fuera de ella todo era tinieblas é inmundicias, sapos y víboras y otros animales ponzoñosos. Estando ella admirada de esta hermosura que con la gracia de Dios mora en las almas, súbitamente desapareció la luz».

Sábese de cierto que el libro á que se alude en esta carta, que la habían mandado escribir, es su obra magistral, el *Castillo interior* ó las *Moradas*, del cual dijo el cronista de la orden carmelitana, Fr. Francisco de San-

(1) Yepes, *Vida de Santa Teresa*, l. III, cap. XVIII.

ta María: «El cuarto libro de los grandes (que escribió Santa Teresa) es el intitulado *Castillo interior*..., en que parece haber sido gobernada la pluma de la Santa con especial asistencia del Señor.»

Efectivamente, lo fué, como consta de lo que ella misma confiesa en el capítulo XL de su *Vida*, donde se lee: «Estando una vez en las horas..., de presto se recogió mi alma, y parecióme ser como un espejo claro toda..., y en el centro de ella se me representó Cristo nuestro Señor como le suelo ver. Paréceme en todas las partes de mi alma le veía claro, como en un espejo, y también este espejo, yo no sé decir cómo, se esculpía todo en el mesmo Señor...»

Antes de pasar adelante, convendrá advertir que la Santa, por obediencia como solía, escribió los últimos capítulos de su *Vida*, y, por consiguiente, el XL, sobre todo, que es el final, poco antes de empezar el libro del *Castillo interior*, cuyo plan está en relación con la merced antes indicada del mismo capítulo XL de la *Vida*.

Más diré: como si lo expuesto no bastara, que sí basta, según podrá cualquiera apreciarlo, el P. Baltasar de Santa Catalina, expositor del libro de las *Moradas*, al probar que la Santa fué llena de luz sobrenatural para escribir este libro, afirma aludiendo á la revelación arriba descrita, que Santa Teresa fué próximamente dispuesta para escribir con la perfección que se admira, su *Castillo interior*, ya representándosele entonces internamente el objeto mismo de la revelación pasada, ya renovando en ella el recuerdo de la visión anterior, no como quiera, sino con nueva actual ilustración, no de un modo confuso..., sino con toda aquella distinción de belleza interior que va después ella exponiendo y expli-

cando en todo el libro, es á saber: parte por parte, con sus estancias y moradas, etc.» (1).

Conforme á esto, podremos muy bien entender lo que la misma Santa dice al empezar su admirable *Castillo:* «Estando hoy, escribe, suplicando á nuestro Señor hablase por mí, porque yo no atinaba á cosa que decir, ni cómo comenzar á cumplir esta obediencia, *se me ofreció* lo que ahora diré, para comenzar *con algún fundamento,* que es considerar nuestra alma, *como un Castillo todo de un diamante ó muy claro cristal, á donde hay muchos aposentos,* así como en el cielo hay muchas moradas... Pues consideremos que este *Castillo* tiene muchas moradas, unas en lo alto, otras en lo bajo, y mitad de todas estas tiene la más principal, que es á donde pasan las cosas de mucho secreto entre Dios y el alma...» (2).

«Quizá, añade poco después, será Dios servido por (esta comparación) daros algo á entender de las mercedes que es Dios servido hacer á las almas, y las *diferencias* que hay en ellas, *hasta donde yo hubiere entendido* que es posible...» (3).

Transcurridos más de tres siglos de experiencia favorable al gran magisterio de esta bendita Santa, con la aclamación de todos los Doctores y aun de la misma Iglesia, no es ya temerario asegurar que Santa Teresa, convertida por luz de Dios en tratadista sin igual sobre los puntos fundamentales de la Mística, y acaso principalmente sobre el que ahora investigamos, nos ha de

---

(1) *Splendori riflessi di sapienza celeste,* Mans. I, splend. I, rifless. III, cap. I.

(2) *Morad.* I^as^, cap 1.

(3) Ibid.

enseñar á conocer una clasificación cual la hemos menester.

Dios mediante veremos que su magisterio, el que recibió por luz infusa para escribir su *Castillo interior*, contiene de un modo eminente cuanto bueno sobre esto se había escrito antes, y excede á todos en claridad, profundidad, unidad, solidez; de tal suerte, que sus enseñanzas sufren el más severo examen de los escolásticos, puesto que son la síntesis acabada de todos los métodos y sistemas, según los cuales se habían ensayado todas las clasificaciones precedentes.

Veremos, digo, que el magisterio de Santa Teresa en este su precioso libro, no por su habilidad natural, sino por auxilio especial de Dios, contiene eminentemente las ventajas y excelencias de los que antes y después de ella se han propuesto clasificar los grados místicos, ya fijándose en la perfección ó imperfección de la contemplación, ya en los varios grados de los dones del Espíritu Santo, ya en los grados de las especies intencionales, ya en el mayor ó menor grado de pasividad, ya, en fin, en la excelencia de la unión con Dios.

Es de notar cómo la Santa, sin darse cuenta de ello, según es de creer, se desembaraza de las dificultades que suelen ofrecerse y se han ofrecido á muchos al idear esta clasificación.

Para que nos convenzamos de esto, no será fuera de propósito estudiar algunas de esas mismas dificultades, y lo que se requiere para fijarse en el punto fundamental.

§ V

DIFERENCIA ENTRE LA CLASIFICACIÓN DE LOS GRADOS DE LA PERFECCIÓN Y LOS DE LA MÍSTICA

Lo que parece desorienta á no pocos en la clasificación de los grados místicos, es que la confunden con la otra clasificación de los grados de la perfección. Digámoslo todo sencillamente tal como nos parece, fundándonos en el sesgo que se da á esta exposición, más bien que en la declaración formulada de la doctrina que nos es contraria.

Apenas se concibe que haya quien afirme que en tanto uno va alcanzando perfección, en cuanto va progresando en los grados místicos. La razón es patente: puede uno muy bien, *absolutamente hablando*, ser perfecto y santo, sin ser místico. Que no suele eso suceder, contestará alguno.—Estamos conformes, le confesaremos nosotros; y todavía añadimos que en el orden de la santificación apenas concebimos mayor milagro que el de la virtud heróica sin más auxilios que los de la gracia ordinaria.

Esta confesión franca nos da también derecho para exigir que se nos admita que hay diversidad intrínseca entre los grados místicos y los de la perfección. Y de consiguiente no hay porqué fijarse en clasificar éstos, cuando se trata de clasificar aquéllos.

Por eso, si hay quienes se desorientan en este punto, no es de ordinario porque los confundan, sino porque sostienen que, á pesar de ser diversa por su naturaleza una y otra clasificación, tienen que ir ambas,

bien que paralelas, en continua progresión armónica; de tal suerte que si la progresión mística no va adelante, no lo irá tampoco la perfección, y, por consiguiente, medir una es en último resultado como medir la otra, y por esta razón quien pretenda ahondar en la perfección de cada una de las Moradas místicas de Santa Teresa, no hará mal, añaden, si únicamente se contenta con atender al crecimiento y perfección de las virtudes, en la seguridad de que así vendrá en conocimiento de la perfección mística; tanto más, cuanto que á ésta no se la conoce sino por los efectos que deja en el alma.

Confieso que no deja de ser especiosa esta manera de discurrir; pero hay que afirmar también que no va sólidamente fundada. No salgamos de los principios: 1.° Los grados místicos y los grados de la perfección son cosa diversa. 2.° Bien que á grandes rasgos se pueda convenir en que, principalmente al penetrar en los altos grados de la virtud heroica, no suele verificarse esa ascensión sin la Mística; pero hasta ahora al menos nadie ha conseguido, y es de presumir que nadie conseguirá en adelante, establecer estricto paralelismo de orden progresivo entre la perfección y la Mística. Este es enigma indescifrable á otro que no sea Dios. Nosotros ni siquiera columbramos la dificultad que hay en ello. Podremos conjetúrar el grado de virtud que el místico tenga por sus místicas operaciones. Más allá es terreno vedado á nuestra ignorancia.

Digámoslo claro de una vez: la perfección es el fin; la Mística es el medio. La esencia de la perfección es la conformidad con la voluntad divina, ó sea la caridad; la esencia de la Mística ya hemos estudiado cuál es:

conocer y amar experimentalmente á Dios ó lo que á Dios se ordena, para que el místico se una con Él de un modo inefable, que no es el amor divino simplemente, y, sin embargo, le presupone, le fomenta, le sublima. De aquí resulta, ya que no ciertamente identidad entre la perfección y la Mística, pero sí una relación muy delicada que conviene declarar.

§ VI

RELACIÓN ENTRE LA UNIÓN CON DIOS, PROPIA DE LA PERFECCIÓN, Y ENTRE LA UNIÓN CON DIOS PROPIA DE LA MÍSTICA

La unión que ha de tener con Dios el cristiano perfecto, no es en puridad otra que la moral: conformarse con la voluntad divina, que es recibida como regla suprema de todo el orden teórico y práctico, hasta donde pueda someterse y rendirse la voluntad humana, para que ésta á su vez reduzca libremente toda la persona al mismo Dios. Por este camino ordinario se llega á la consecución del fin último y á la unión suprema absoluta, perfectísima de todo el hombre con Dios.

A esa unión moral, sustancial, eficacísima, que cabe perfectamente dentro de los límites de la gracia ordinaria, en absoluto nada le falta; durante ella, y á medida que se perfecciona, va la naturaleza humana muriendo naturalmente; al filo de la mortificación exterior muere el cuerpo con sus pasiones é inclinaciones, y en fuerza de la abnegación mueren las tendencias del querer y del juicio propio; hasta que se consuma, cuanto

es posible, el sacrificio en aras del divino amor. La gracia divina es el primer principio de tanto bien, pero sin que ni una vez siquiera, para que se obre con plausible concierto la trama admirable de tan austera perfección y de tan grande maravilla, tenga por necesidad que aparecer extraordinariamente *Deus ex machina* que suavice las asperezas del rudo pelear y el fragor imponente de las tempestades.

¿Habrá otra senda que lleve á ese mismo fin, á esas inconmensurables alturas? La contestación á esta pregunta no es tan fácil como parece á primera vista. Lo cierto es que Dios no cede en pedir sacrificios al hombre, en razón directa de la perfección que le exige. Cada uno tiene que conformarse al divino Prototipo de la perfección, que es Jesucristo; nadie puede resucitar sin morir antes.

De haber, pues, otra senda cuyo término sea la unión deseada con el fin último, ó sea Dios, no ha de consistir en que esté sembrada de flores y carezca de espinas. No se la puede concebir más que de este modo: que si ofrece placer y fruición al alma, no sea sin que antes, entonces y después, por ley general quede compensada la divina justicia para que se guarde el orden de la Providencia. Que si el tiempo de la tribulación se acorta, se supla en intensidad la prueba. Que si Dios derrama raudales de intuición y comunica incendios extraordinarios de amor al alma, Dios también por sí mismo y de un modo extraordinario la sujete á fieras purgaciones, para que de *las tinieblas salga esplendorosa la luz divina*. Que si el cuerpo tomó alguna parte, y conforme á su esfera, en el festín de la contemplación, tome parte también en los efectos de la aridez que seca los huesos

y extenúa toda la energía del organismo, para que, si se rinde al imperio de la voluntad, y ordenado calla, y se suspende, y entra en la región de un orden que no es el de esta vida, sea porque muere no sólo al desorden moral, sino también al natural.

Así se comprende otra vía de unión que la antes descrita, y la cual tiene por término el mismo propio de ésta, pero ¡cuán diferente es la ascensión en sus procedimientos, en los sacrificios que impone, en los medios que han de ponerse en ejecución!

Y de aquí precisamente nace la dificultad en la clasificación de los grados de la unión *mística;* que así se llama la unión en cuanto es diferente de la sustancial y ordinaria que al principio se declaró.

Lo que admira, si bien se considera, en la clasificación de los grados de la Mística, es: cómo sin ser ella de suyo la esencia de la perfección, á medida que adelanta en su misteriosa evolución, la entraña en sí de un modo tan patente cuanto secreto, pues no es sólo moral, sino física, no sólo afectiva, sino efectiva y real. No lo dudemos, ni hay motivo para rechazarlo.

La unión mística es un término medio entre la unión sustancial de conformidad moral con Dios y la unión que se verificará en la gloria. Para este grandioso fin es la inhabitación de Dios dentro de toda alma dotada de la gracia, y que sirve de base ontológica para la gran realidad de la Mística.

Por esta razón, antes de pasar adelante, cumple ahora exponer, siquiera á grandes rasgos, la diferencia esencial entre la vida de la gracia ordinaria, la mística y la de la gloria; bien que tal diferencia conste ya suficientemente de lo que se ha declarado en otra parte,

y esta ocasión no parezca muy oportuna para ello.

La suma categoría del conocimtento y del amor sobrenatural del hombre es la intuición de la gloria. Allí Dios se une inmediatamente con el entendimiento del bienaventurado á manera de especie inteligible, y así no hay más que desear. Podrá haber diferencia accidental, como la hay, entre los bienaventurados; pero es la variedad dentro de la unidad específica de la gloria común á todos, para que resuene entre los resplandores de los santos el concierto armónico que llena los espacios inmensos de aquella región del amor consumado.

En esta vida, la ínfima categoría del conocimiento y amor de Dios, se contiene dentro del orden puramente natural: prescindamos de esta poca cosa, que ni aun guarda proporción con el fin último de la gloria.

Dios misericordioso, que decretó por su infinito amor hacer extensiva á todos los hombres, si ellos querían ser buenos, la gloria consumada, á todos predestina, cuanto está de su parte, para que reciban, dondequiera que se hallen, la gracia santificadora que guarda proporción con la vida eterna. Si hay quienes de esa gracia no participan, es porque no quieren entrar, remota ó próximamente, en los divinos designios. Mas los que á ellos se rinden, pueden vivir sobrenaturalmente la vida de Dios que oculto mora dentro de ellos, pero no lo saben ni lo experimentan. Mientras su actividad vaya desplegándose bajo la irradiación é influencia de la gracia santificante que á ciegas poseen, ha de ser sobrenatural en el *fondo;* pero el *modo exterior* de esta actividad en el entender y el amar, será puramente natural, á la manera de las demás operaciones que hayan de

ejecutar en los negocios comunes y ordinarios de la vida profana.

Admiremos ahora un *término medio* ideado por la infinita sabiduría entre la intuición de la gloria y el conocimiento sobrenatural en cuanto á la sustancia y natural en cuanto al modo de los que viven en el estado de la gracia ordinaria.

A muchos de los que todavía van aquí peregrinando, el Señor quiere hacerlos participantes de una actividad que no llegue á la intuición de la gloria, la cual no es compatible con este destierro, pero es sobrenatural en su *fondo* y en el *modo* de actuarse. Tal es el *orden místico*.

Durante él no se une Dios inmediatamente con el entendimiento, al menos perfectamente, á manera de especie inteligible, ni fulgura la luz de la gloria. En cambio Dios, que mora por gracia dentro del alma, dirige á ésta saetas de luz y de amor, y el alma, dispuesta como se halla con los principios fecundos de la gracia y con los auxilios actuales proporcionados, dase por entendida del mensaje. Lo que más aquí admira es que esas divinas impresiones son el vehículo por donde se transmite al espíritu lo que pretende el Señor comunicarle. Ellas son, es verdad, causadas por Dios, y Dios es su obrar simplísimo; sin embargo, tal como en el alma se reciben pasivamente, ya no son el mismo Dios, pero sí el efecto de su actividad, y es también de notar que, al transmitirse al alma, no sólo llevan de cualquier modo el sello de la divina pertenencia, sino que también son el reverbero de la presencia soberana (1).

(1) No falta quien cree que, si Dios inmediatamente no se manifiesta en el conocimiento místico, sino por las especies, no se podrá decir con pro-

Nada fuerza á ver en estas secretas impresiones divinas el carácter de signos formales de Dios unido al alma favorecida con ellas; pero si alguien pretendiera tomarlas así, no éntiendo que haya razón alguna para excluir el verdadero y propio elemento de la especie representativa, tanto de la impresión recibida como de la presencia de Dios que la produce. ¿Qué inconveniente puede haber en esto? (1).

Pero conste lo principal: verificada esa impresión divina y juntamente la especie intencional correspondiente, el alma sin discurrir, ve no por los efectos, sino en ellos, es decir, en las impresiones recibidas, que Dios está presente; y no le contempla dentro de las primeras fases del estado místico ni le gusta y experimenta en sí mismo, sino en los efectos de su amorosa actividad.

He aquí, pues, sin ilación de raciocinio, una intuición más ó menos propia que tiene por objeto los efectos sobrenaturales de Dios y á la vez la aprehensión del mismo Dios presente, á quien se gusta y experimenta sin discurrir, por lo que se revela en su obrar.

---

piedad que se experimenta á Dios Pero á la verdad, si tal razón valiera, tampoco podríamos decir, como todos dicen, que se experimentan los objetos de orden sensible que están presentes y afectan al ojo material. Al ojo está presente el objeto, como aquí en el orden místico está presente Dios, que afecta á la potencia por sí mismo. No hace falta más para que se diga con razón, según queda explicado, que se experimenta á Dios. Véase sobre esto al R. P. Poulain, *Des grâces de l'oraison*, ed. 5 ª, pág. 564-65.

(1) Algunos escritores, como el P. Lahousse, S. J., opinan que no es necesario acudir á las especies intencionales para explicar el conocimiento místico. Cf. *Revue apologétique*, 16 Juillet, 1906. Respetando esta opinión, juzgamos más tradicional la doctrina expuesta en el texto y en toda esta obra.

Cuando la ascensión mística se levanta á grande altura, fácil es que Dios no se contente con enviar mensajeros al alma, sino que se una inmediatamente á la voluntad, y entonces el místico gustará á Dios inmediatamente, no por el entendimiento, sino por el amor, el cual servirá entonces de luz á toda el alma; y de ese toque inmediato de la voluntad con el mismo Dios brotará una especie intencional que no será, como podrá conocerse fácilmente, la de la gloria, pero que tendrá por término á Dios gustado en sí mismo por la voluntad y no solamente en los efectos del obrar divino.

Al llegar aquí, ¿quién no distingue con alguna claridad la vida mística, tanto de la vida ordinaria de la gracia como de la vida de la gloria?

En ésta Dios mismo es quien se une inmediatamente al entendimiento, y de este toque resulta en el alma, fortalecida con la luz de la gloria, la intuición suprema. Todo esto falta en los místicos, que han de contentarse, y no es mucho que se contenten, con la experiencia de Dios gustado y sentido, como se ha dicho, ya en los divinos efectos, ya en el contacto inmediato de la voluntad.

Claro está que esta comunicación mística, aun así restringida, deja ancho campo al desenvolvimiento de los varios grados de la unión divina, que no son otros que irse el alma recogiendo en su centro donde Dios mora real y verdaderamente como en el cielo. Los pasos que se dan son el conocimiento y el amor, abrillantodos con la refulgencia de los Dones. A esos pasos corresponde la claridad de la intuición y la experiencia amorosa de Dios.

Primero son los efectos de la divina Presencia el ob-

jeto de ese conocimiento superior y del amor consiguiente. Después Dios mismo se entraña en el alma, para que se le experimente á Él mismo, ora á través de una nube delicada que se interpone, ora sin otro velo que uno muy tenue que impida la visión clara de la gloria, pero siempre por medio de especie creada.

En las primeras etapas el cuerpo y la sensibilidad interior permanecen en su estado normal; mas llega un día en que caen rendidos ante el poder infinito de Dios que se deleita, porque ese es el orden, en serlo todo en todas las cosas. ¡Feliz dignación divina para el alma, que así entra en el orden divino sin merecerlo, sin saberlo apenas, sin procurarlo absolutamente!

§ VII

LOS NUEVOS RUMBOS.—M. SAUDREAU

La dificultad estará en reducir á síntesis toda esta compleja variedad, este cúmulo de maravillas, armonizando las excelencias que tocan á la perfección con las propias de la Mística, pero sin confundirlas y dando á cada una lo que le es propio, presentando un plan que, sin degenerar en puro simbolismo, se contenga dentro de los límites de una completa realidad; y así venga quien por ese medio lo contemple, no sólo á formarse idea más ó menos feliz de lo que Dios obra en las almas predilectas, sino que vea como por vista de ojos que ahí *está el dedo de Dios*.

Santa Teresa nos enseña toda esta maravilla. Mejor

dicho: nos la enseñó Dios cuando manifestó á la Santa, como se ha probado, el plan de su *Castillo interior*.

Obsérvase una cosa digna de consideración: los que prescinden de la doctrina que ahí nos enseña Santa Teresa, no aciertan á clasificar con aparente claridad siquiera los grados místicos.

Á pesar de esto, que es fácil observar en muchos libros que desde principios del siglo XVII se han escrito, no es de extrañar que muchos, aun dentro de España, no se amoldasen á dejarse guiar desde luego del magisterio de una mujer, por grande que Dios la exhibiera desde luego, decorándola hasta con varios milagros permanentes.

Mas después, pretender seguir otros rumbos independientes del magisterio de la seráfica Virgen para clasificar la Mística, no parece plausible. En los libros teresianos, sobre todo en las *Moradas*, encontramos cuanto puede exigir el más descontentadizo para esa clasificación.

Esto es lo que probaremos detenidamente en el capítulo que sigue.

Por ahora hemos de fijarnos en los nuevos rumbos que suelen algunos adoptar para la deseada clasificación.

No falta quien pretende dividir la Mística para clasificarla en *ordinaria* y *del orden angélico*.

Prescindamos por ahora del primer miembro de esa división, del cual se dijo algo antes. Al presente, sólo conviene estudiar brevemente si esa división conduce á una clasificación ordenada de la Mística.

Lo primero que ocurre observar sobre eso es lo que nos enseña Santo Tomás, antes de penetrar en lo que

podemos llamar *arcanos* de la Mística. Ante todo, el santo Doctor presenta lo que es sencillamente la remoción de los obstáculos que tiene el alma que vencer para la contemplación. He aquí sus palabras: «In anima, antequam ad uniformitatem (angeli) perveniatur, exigitur quod duplex... difformitas amoveatur. Primo quidem illa quæ est ex diversitate exteriorum rerum... prout relinquit exteriora; et hoc est quod primo ponit in motu circulari animæ, introitum ipsius ab exterioribus ad se ipsam... Secundo auten oportet quod removeatur secunda difformitas quæ est per discursum rationis. Et hoc idem contingit, secundum quod omnes operationes animæ reducuntur ad simplicem contemplationem intelligibilis veritatis... Et in hac operatione animæ non est error... Et tunc, istis duobus præmissis, tertio ponitur uniformitas *conformis angelis;* secundum quod, prætermissis omnibus, in sola Dei contemplatione persistit» (1).

En las anteriores palabras dice el Santo que, para llegar el hombre en la contemplación á la uniformidad del ángel, se requiere y basta que se remueva en él una doble deformidad; la primera: que nace de la diversidad de las cosas exteriores, dejada la cual entra el alma de lo exterior á sí misma. La segunda deformidad consiste en el discurso de la razón; y se remueve cuando todas las operaciones del alma se reducen á la sencilla contemplación de la verdad inteligible... Alcanzada esta doble remoción, el hombre entra en la uniformidad conforme á los ángeles..., según que persiste en la sola contemplación de Dios.

(1) D. Thom 2.ª 2.æ, q. 180, a. 6, ad 2.um.

Hay autores que ponen hoy empeño grande en discernir la contemplación angélica de la humana, hasta el punto de que apenas la segunda puede semejarse á la primera. Y si en algunas excelencias la contemplación que puede el hombre alcanzar en esta vida puede parecerse á la de los ángeles, dichos autores tienen reservado un nuevo expediente para que el hombre permanezca siempre muy humillado delante de los ángeles: dicen que al llegar el hombre á gozar de esa contemplación émula de la angélica, no sucede sino porque se remonta á un orden todo extraordinario y angélico en que los órganos no funcionan; que de no ser así, el hombre por contemplativo que sea, dista incomparablemente de los ángeles en su modo de contemplar.

Santo Tomás piensa muy de otro modo: estudia al hombre en lo que tiene que hacer de suyo para llegar á la contemplación; y al primer paso que éste da, ya dice que alcanza *uniformidad conforme á la de los ángeles*. ¿Quién tendrá razón? ¿Estos autores ó Santo Tomás?

Hay, pues, que afirmar con el doctor angélico que la contemplación que alcance el hombre en esta vida, principalmente si se obra en virtud de los dones del Espíritu Santo en cuanto á sus efectos superiores, en una palabra, toda contemplación mística es muy semejante á la de los ángeles desde sus primeros grados. Por consiguiente, esa división de la contemplación en ordinaria y angélica carece de sentido, y no sirve para la ordenada clasificación de los grados místicos.

Hay, además, otro argumento poderoso en contra de esa división. Cuando los autores que la adoptan se proponen declarar lo que entienden por contemplación angélica, incluyen en ella las visiones intelectuales. Era

de esperar que los escritores que estudian ordenadamente la clasificación de los grados místicos, prescindieran entonces, como es justo, de otros actos que los de la contemplación de fe, esperanza y caridad, es decir, de todos aquellos que no supongan el estado de gracia; pues que los que pueden existir sin la gracia, esos no se clasifican: van y vienen sin otro orden que el de la divina voluntad; y por lo mismo no están sujetos á clasificación alguna, y de hecho ningún tratadista metódico se propone rigurosamente clasificarlos.

Por último, aunque de hecho algunas veces puede suceder que la contemplación mística se obre indepen dientemente de la imaginación, y así ofrezca más afinidad con la de las inteligencias separadas; pero nadie puede fijar la relación que guarda esa independencia de la fantasía con la perfección intrínseca de los grados místicos. Y de hecho es de creer que suceda, por más que no sea lo ordinario, que esa independencia de la imaginación no esté en razón directa de la perfección espiritual de quien así contempla, ni siquiera con la sublimidad del acto contemplativo.

En cuanto al período de la unión mística que dichos autores llaman ordinaria, no dejan de clasificarle también en contemplación *árida*, *sensible*, *completa*. Sobre esta subdivisión no diremos sino que no da luz para la anhelada clasificación. Por confesión de los mismos que la adoptan, todas esas variedades pueden verificarse en cualquiera de las etapas de la ascensión mística; y bien puede padecer aridez el que se halle en contemplación más sublime que otro que nade en delicias sensibles; y aun contemplar sin distracciones quien no pueda compararse en la perfección del acto contempla-

tivo que experimente, con otro cuya imaginación vuele loca por todos los espacios.

Todo esto es nuevo motivo para asegurar que no puede decir cosa importante sobre las fases de la Mística quien prescinda de la clasificación de Santa Teresa.

En este párrafo he tenido siempre delante lo que piensa M. Saudreau sobre este particular, aunque no le haya citado. Parece, sin embargo, preciso alegarle cuando, no contento él mismo con prescindir de Santa Teresa, afirma: «Una de las cuestiones más difíciles de la doctrina espiritual, es ciertamente la clasificación de los estados místicos. ¿Cuál debe ser el principio de esta clasificación? Muchos autores, sobre todo desde hace dos siglos, querrían establecer una escala gradual que distinga los diversos estados místicos según su valor intrínseco» (1).

Muchos autores, contestaremos á M. Saudreau, lo que hacen es atenerse á lo mejor que encuentran en la Tradición, sobre todo si es Santa Teresa, como aquí, el instrumento de que Dios se vale para enseñarnos lo que no sabemos, por lo menos hasta que venga otro que lo enseñe mejor.

Cierto que el acto místico es esencialmente íntimo y oculto (2); pero aunque no haya señal exterior que permita medir su intensidad con certeza, se puede conocer, á veces con cierta seguridad moral, que el alma se halla en una fase determinada de la Mística, y por allí apreciar, no tanto el grado de perfección que posee, como los remedios y precauciones que es preciso adop-

(1) *L'état mystique*, pág. 160.
(2) Ibid., pág. 161.

tar para librarla de ilusiones y peligros. ¿Le parece esto poco conveniente á M. Saudreau? ¿Se consigue esto con sólo tener en cuenta si el alma está en aridez ó sin distracciones? ¿Nada hemos adelantado en este punto desde el siglo XVI acá? ¿No merecería Santa Teresa, al llegar á las fases del *estado místico*, que se le dedicara una línea?

Suplamos con la ayuda de Dios este vacío, determinando el criterio de la Santa, después de haber probado que ella recibió la misión providencial sobre este asunto tan importante.

CAPITULO II

El criterio, según Santa Teresa, para la clasificación de los grados místicos

§ I

LA BASE ONTOLÓGICA Y LA PSICOLÓGICA ARMONÍA ENTRE AMBAS

Lo primero que ahora necesitamos estudiar, es si la Santa, al empezar á describir la ascensión mística en el *Castillo interior*, nos presenta alguna base que sirva de fundamento científico para la deseada clasificación.

Hay que convenir en que así es.

Hasta el simbolismo brilla en nuestra Santa con grandiosa realidad. No acude á los días de la creación ó de la semana para representar la gradación espiritual. Se recoge dentro de su alma, y allí encuentra, no imágenes, sino la realidad viva del fundamento de la Mistica, la base ontológica de todo conocimiento y amor extraordinariamente sobrenaturales: el mismo Dios que, viviendo en el centro del alma, la transforma, la diviniza, la convierte en cielo, porque donde está Dios, allí es el cielo.

Téngase en cuenta que el tesoro que busta Sanca Teresa en las profundidades de su alma, no es ella misma, sino el Único que ama, porque al encontrarle, oye que le dice Dios:

«Alma buscaste has en Mí,
Y á Mí buscarme has en ti» (1).

Y el Señor desde el centro obra, y derrama á raudales su luz y vida sobre toda el alma y sus potencias; con lo cual en pos de la base ontológica de la Mística viene la que podemos llamar *base psicológica* del conocimiento experimental que constituye la esencia de esta vida sobreeminente.

Y como una y otra base fundamental viene de Dios, que es la Verdad, claro está que ha de haber armonía entre ambas. Á medida que el alma se concentra en sí para buscar á Dios, es cada vez más sublime el conocimiento y el amor divino dentro del orden místico. Aquí no hay psicologismo; y por esta razón cuando se habla de base psicológica, esta palabra no puede tomarse sino en sentido puramente analógico; pero dejando eso á salvo, y fijándonos en la presencia real de la divina Majestad dentro del alma adornada de la gracia santificante, ocurre desde luego preguntar: ¿Qué añade á esa común presencia general de la Divinidad en todas las almas justas, aquella otra divina presencia de Dios en los místicos? ¿Es tan diversa esa doble presencia que baste para ofrecernos en lo posible segura base y principio cierto, supuestos los fundamentos de la fe, para sacar

(1) *Vida de la Santa*, por el P. Ribera, lib. IV, cap. IV.—Las diligentes MM. Carmelitas del primer Monasterio de París también mencionan esta divina merced hecha á la Santa, *Œuvres complètes*, tom. II, pág. 238.

de ahí luz, merced á la cual obtengamos razonable clasificación de los grados místicos? ¿Es ó no verdad que á medida que el alma adelanta en su mística peregrinación, en puridad no sucede sino que se va acercando y concentrando en su interior, hasta que por fin llega á la más pura introspección y unión con el que es centro supremo universal de todo, y en especial del orden sobrenatural extraordinario de la gracia?

Discurramos brevemente á la luz de la verdad católica. Todos los teólogos convienen en que al justo se le concede, como dice León XIII, no sólo el don creado de la gracia habitual, sino también el increado, el cual es la misma Santísima Trinidad que mora en el alma como en su templo, y es su amigo, consolador, luz y fortaleza durante su destierro (1).

Convienen también los teólogos en que, á medida que se aumenta el *grado* de gracia santificante, viene de nuevo al alma justa el Espíritu Santo á quien se apropia esa divina maravilla de amor, de tal modo que, si ya en la primera infusión de la gracia el divino Espíritu no hubiera sido enviado y donado al alma, lo sería entonces cuando sobreviene ese grado de aumento; así como también es doctrina segura decir que esta donación y misión invisible del Espíritu Santo con tanta exactitud se apropia á esta divina Persona, que si por un imposible las otras dos no vinieran, la tercera vendría y habitaría en el alma santa.

En lo que no están conformes los teólogos es en determinar el *grado* de aumento que ha de recibir la gracia habitual para que sobrevenga esa *nueva* donación y

(1) León XIII, Encíclica que empieza *Divinum illud*.

misión divina. Unos piensan que para eso se necesita, no un aumento cualquiera, sino de tal naturaleza que se haga extensivo á un nuevo estado de santidad, verbigracia, cuando en virtud del nuevo fervor de la caridad se expone uno á sufrir el martirio, ó renuncia lo que posee para abrazar el estado religioso, ó bien emprende alguna obra que es árdua comparada con sus obras anteriores. Otros, en cambio, distinguen entre el aumento intensivo y el extensivo; y dicen que por el primero, que consiste en que el grado de gracia se haga más intenso intrínsecamente mediante las buenas obras meritorias, se verifica siempre la nueva misión y donación del Espíritu Santo, según se ha dicho anteriormente; mas no así por el extensivo que sucede, como enseña Santo Tomás (1), cuando alguno se adelanta, por ejemplo, en la gracia de hacer milagros ó recibe el don de profecía ú otras gracias *gratis* dadas. Á pesar de esta discrepancia entre los teólogos, parece en gran manera razonada y fundada la doctrina del P. Suárez, que dice que entonces se verifica esa nueva misión y donación, cuando á la vez que esas gracias *gratis* dadas, se recibe también nuevo aumento de gracia santificante (2).

Resulta de todo lo expuesto que, al *menos* siempre que se aumenta *de un modo especial* la gracia santificante en un alma, se verifica esa donación inefable de la Santísima Trinidad. Por consiguiente, la duda sólo cabe en los dominios de la gracia ordinaria, pero de ningún modo cuando ya se llega á la región de la gracia extraordinaria ó mística. Y así poco importa para nuestro

(1) I p, q. 43, a. 6, ad 2.^mu.

(2) L. 12 de Trinit., cap. v, n. 16 y 17.

caso que ese grado de gracia, tal cual es preciso para la nueva divina misión, tenga que ser homogéneo ó heterogéneo con el precedente. Que es heterogéneo comparado con los precedentes, cuando empieza á brillar la luz mística, ¿quién puede ponerlo en duda? ¿Se ve, pues, con cuánta razón se puede afirmar que, á medida que se van en la vida mística condensando las augustas sombras del misterio, se va revelando la hermosa luz que el misterio mismo irradia sobre la verdad que vamos considerando?

Ello es cierto que, dando por supuesto la intrínseca y esencial sobrenaturalidad de los actos de fe, esperanza y caridad y aun de todas las virtudes infusas, como enseña con admirable magisterio el eximio P. Suárez (1), á pesar de las graves autoridades que hasta su tiempo podían alegarse en contra; como la mayor ó menor intensidad de esos mismos actos no cambia su especie, y el objeto formal que los especifica, ya sean más intensos, ya más remisos, continúa siendo el mismo; de aquí la dificultad de fijar dentro de la región de la gracia ordinaria la necesidad de una nueva misión ó donación divina.

Diré más: aun dentro del ancho campo de la contemplación ordinaria se prolonga esa misma dificultad, porque los actos de esa preciosa contemplación no son sino de la misma naturaleza que los de la meditación, pues que, si para ésta se necesita el discurso formal, para aquélla el mismo discurso persevera virtualmente en el alma que contempla; y en cuanto á la voluntad no hay repugnancia absoluta en que uno por virtud de la medi-

(1) De gratia, lib. II, cap. V et seqq.; cap. XIV.

tación se encienda en afectos tan fervorosos ó más que los del contemplativo ordinario. Y como entre la contemplación ordinaria y la meditación no pueden señalarse otros principios de donde resulte diversa especie en los actos de una y de otra, he ahí porqué ni siquiera dentro de la contemplación ordinaria queda principio fijo y cierto para que pueda asegurarse que precisamente por la mayor excelencia de la oración empieza un nuevo grado de perfección espiritual que haga precisa una nueva misión ó donación del Santo Espíritu. Pero no sucede así desde el momento en que se inicia la vida mística.

Según lo que se declaró á su tiempo, nadie puede poner en duda que los actos de la meditación y de la contemplación ordinaria son específicamente diversos de los actos propiamente místicos. Es verdad que tanto unos como otros son actos humanos, vitales y activos en cuanto son emanaciones de las potencias activas, vitales y libres de nuestro espíritu; pero los místicos son á la vez actos que de tal manera exceden á la energía de nuestras facultades ayudadas del auxilio sobrenatural de la gracia ordinaria, que nunca está en nuestra mano producirlos ni por un instante, ni siquiera en el grado ínfimo ó el más remiso que pueda concebirse, sino cuando el Señor se digne levantarnos con su gracia extraordinaria (1).

Los actos místicos no consisten en el mayor fervor ó intensidad de los que pertenecen á la vida espiritual ordinaria, sino que corresponden esencialmente á un nuevo orden y categoría tan encumbrados, que para conocer

(1) Santa Teresa, Carta al P. Rodrigo Alvarez en Febrero de 1576.

su diversidad específica, al menos en los actos del entendimiento, no hace falta probablemente atender á que es diferente su objeto formal del de los de la vida ordinaria, como no es necesario eso tampoco para conocer que nuestro acto discursivo es diverso de la inteligencia angélica. Bástale su intrínseca naturaleza para discernirlos de todos los otros.

Por esta razón no entiendo cómo ni en qué sentido pueda ser verdad lo que dice el docto López Ezquerra (1) por estas palabras: «La contemplación pasiva (es decir, la mística), considerada en su sustancia es lo mismo que la activa (la ordinaria) y no se distingue más que en el modo y en la intensidad.» Doctrina parece ésta completamente falsa. Para el ejercicio de los actos de contemplación mística son precisos otros auxilios sobrenaturales diversos de los que se necesitan para los de la vida espiritual ordinaria, como son los Dones del Espíritu Santo (2) en cierto grado sublime.

Concluyamos, pues, de toda la anterior exposición: los actos místicos son esencialmente más perfectos que los pertenecientes á la vida espiritual ordinaria, y aunque no son la santidad, la cual y mayor aún puede absolutamente alcanzarse por otro camino, pero conducen á ella de la manera más eficaz que es posible dentro del plan presente de la Providencia.

Tiempo es ya de sacar algunas conclusiones que nos son muy oportunas, condensando lo expuesto anteriormente.

---

(1) Lucer. myst. tract. I, cap. III.

(2) Véase Suar. de Grat., lib. II, cap. XVII, núm. 9, en donde se citan muchísimos DD., entre ellos Santo Tomás; 1-2.ae, q. 68; 2-2.ae, q. 8.

1.° Es probabilísimo que en todo aumento especial de gracia santificante, se verifica una nueva misión y donación del Espíritu Santo.

2.° Es cierto que al infundirse gracias extraordinarias ordenadas por su naturaleza á la santificación de quien las recibe y que constituyen como un nuevo estado interno de espiritual perfección, se verifica la misma misión inefable.

3.° Es cierto, en fin, que, al conferirse como una serie de gracias *gratis dadas*, no de cualquier modo, sino en cuanto van inherentes á un considerable aumento de gracia habitual, ó según que son como apéndice del que podemos llamar con toda propiedad camino cierto y seguro para la santidad; se obtiene muy verdaderamente, como dijo León XIII, la dádiva por excelencia del don increado.

Ahora bien, la contemplación mística: primero, se ordena por su naturaleza á la santificación de quien la recibe; y segundo, es como el centro alrededor del cual se agrupan los fenómenos místicos de la categoría de las gracias *gratis dadas*, ya como partes preliminares, ya como subsiguientes ó concomitantes de un acto principal.

Por consiguiente, sea lo que fuere de la resolución que deba darse á la cuestión sobre la misión invisible del divino Espíritu cuando se trate del aumento de la vida espiritual perteneciente á la gracia ordinaria, hay que convenir en que la contemplación mística pide como con cierto derecho connatural una nueva y especial misión del Espíritu Santo en virtud de la cual se verifique la estrecha unión de Dios con el alma. Esto por lo que toca al místico, y es lo más importante á nuestro propósito.

Por lo que hace al teólogo que estudia estas maravillas de Dios, al compararle con el escolástico que se atiene á estudiar cuándo en el estado de la gracia ordinaria se verifica el aumento notable de santificación preciso para esa misión nueva del divino Espíritu; paréceme semejante al que sube á la cumbre de una montaña y ve debajo de sí, á no pequeña distancia, una nube cargada de electricidad que arroja con ímpetu rayos devastadores.

En nuestro caso, las rayos que ofuscan y ciegan son las opiniones escolásticas que no alcanzan más que á la región de la gracia ordinaria. En la región de la Mística, por lo que toca al punto presente, en cuanto es posible todo es luz y claridad. No siempre había de ser la oscuridad sombría para quien estudie las maravillas del orden místico. La Providencia divina ha dispuesto que á veces sienta el hombre más su ignorancia en lo trivial y ordinario que en el fondo mismo del misterio.

Lo más admirable es que la luz mística nos descubre otro misterio que la gracia ordinaria deja intacto é impenetrable á nuestra consideración.

Sabido es cuánto los escolásticos se afanan para explicar cómo es verdad que Dios está en el alma justa como objeto conocido y amado por virtud de cierta experimental noticia que apenas puede aclararse si no es diciendo que esa experiencia es conjetural.

Lo que en ese estado ordinario es tan difícil, en la Mística es mucho más fácil, por virtud de los dones del Espíritu Santo.

Y lo más notable á nuestro intento es que ese conocimiento, esa experiencia íntima, ese sabor de la divina dulcedumbre va siendo dentro del orden místico tanto

más sublime y delicado en grados casi infinitos, cuanto más íntima sea la unión que se verifica entre Dios y el alma, y á la cual se va ordenando siempre la nueva divina misión y donación del Espíritu Santo; de donde resulta que en cada uno de esos mismos grados ha de brillar un carácter especial, no como quiera, sino basado precisamente en la manera diversa de morar Dios y de ofrecerse al alma como término de ese mismo experimental conocimiento y del amor proporcionado.

Y aquí es precisamente donde se revela en toda su magnificencia y divino resplandor la necesidad de una nueva misión y donación del Espíritu Santo, la cual se hará en cada uno de los grados místicos, como Dios lo ha querido por su infinita bondad, tanto más sobrenatural é íntima al alma, cuanto el grado místico vaya creciendo en luz y perfección.

La prueba más completa que podría darse de esta afirmación sería que por una parte se fijaran *a priori* los diversos modos con que Dios á nuestro corto alcance se puede comunicar á nuestra alma sobrenatural y místicamente en su real presencia; y que por otra en cada una de esas venerandas manifestaciones de la Divinidad sobresaliera un carácter especial, inequívoco de los grados místicos que hayan por fin admitido comúnmente los más renombrados místicos, principalmente la gran maestra y doctora de la Teología mística, Santa Teresa de Jesús.

Tal es el punto capital que resta poner en claro; pero antes preciso es que fijemos toda nuestra atención en la oportunidad, en la profunda sublimidad con que Santa Teresa, ilustrada con luz del cielo en el preámbulo al libro portentoso que dedica á la descripción de los gra-

dos místicos, presenta como base la presencia de la veneranda Majestad de Dios dentro del alma que ha de ser enriquecida con los dones místicos.

Tal es la doctrina que la gran Maestra desenvuelve en los capítulos de las primeras *Moradas* con tanta elocuencia como unción y espíritu celestial que subyugan y encienden al que lee con ánimo sereno y reposado.

§ II

LA SÍNTESIS TERESIANA.—SUS RELACIONES CON LA ESCOLÁSTICA

Veamos ahora cómo cabalmente las diferentes maneras que se pueden excogitar de la comunicación de Dios al místico, son en lo sustancial las mismas que Santa Teresa nos describe en su *Castillo interior*.

No parece puedan excogitarse dentro del orden sobrenatural otras gradaciones diversas en el entendimiento humano iluminado con divina luz, más que las hipótesis siguientes:

1.ª Que Dios mismo con su inefable sustancia se una inmediatamente al entendimiento, y, por consiguiente, también á la voluntad.

2.ª Que se una la misma divina Esencia inmediatamente á la voluntad humana, pero no inmediatamente al humano entendimiento. Doy por supuesto que esto es posible, y á su tiempo lo probaré. Claro está que entonces de la unión inmediata de la divina esencia con la voluntad del místico han de resultar para el entendimiento, mediante los dones que son princi-

pios de la Mística, divinas influencias que esencialmente son superiores á las que sin esa inmediata unión no pueden concebirse.

3.ª Que esa divina irradiación que el místico reciba, no sea inmediata pero sí directamente resultante de la divina presencia, y, por consiguiente, superior á la que resulte de los efectos de la divina presencia.

4.ª Que el conocimiento que se alcance de Dios y de sus divinos misterios no sea directamente resultante de la divina presencia, sino de los efectos del mismo Dios como autor del orden natural y más bien como autor del orden sobrenatural, vistos y experimentados con luz sobrenatural extraordinaria como reflejos y señales de la divina presencia.

5.ª Que el conocimiento no exceda al de la fe ordinaria y sencilla, bien que sobrenatural.

Tales son las únicas hipótesis que á la luz de la Teología ortodoxa pueden excogitarse, para conocer hasta dónde puede Dios comunicarse á un alma.

Y esto supuesto, es ya oportuno ir discurriendo sobre cada una de ellas para ilustrar el asunto propuesto.

En cuanto á la primera hipótesis resignémonos á confesar que es tal su claridad y bienandanza, que no es propia de este mundo. Dios la reserva para la intuición eterna de la gloria.

Por lo que toca á la última, no pertenece tampoco á nuestro intento, porque la fe sencilla no penetra en el orden místico. La dificultad, pues, se limita á las tres hipótesis intermedias.

Cuando se verifica la cuarta hipótesis, esto es, que Dios entre y more en un alma para que ésta en cierto modo le tenga por suyo, y le posea y le goce (son ex-

presiones de Santo Tomás para explicar la excelencia de la misión y donación del Espíritu Santo), experimentando que está allí dentro de ella, no de otro modo que por los efectos de su santísima presencia, por sus divinas emisiones ó sagrada irradiación de su caridad sustancial, pero no porque directa ó inmediatamente le reconozca en su presencia adorable; como se verá en su lugar, el alma entra ya en la vida mística, aunque sin llegar á unirse místicamente con Dios. Resplandeciendo con esta misma señal característica todos los innumerables matices de oración con que la contemplación se presenta y desenvuelve en el alma, no hay razón para que á todas estas variaciones secundarias las decoremos con el nombre superior de grados místicos, si bien para la debida orientación del director no estará de más las expongamos brevemente después de declarar la sustancia de todas ellas.

En la tercera hipótesis, esto es, cuando el alma llega á unirse íntima y estrechamente con Dios, de manera que sepa por experimental noticia sacada, no de los efectos de su adorable y sobrenatural presencia, sino de su veneranda presencia misma, aunque no vista intuitivamente, que Dios está con ella y se le ofrece para que le goce y le posea; entonces no vayamos á creer que esta nueva é inefable unión tan distinta de la oración de quietud, como á su tiempo se verá, sólo puede tomar una forma digna de figurar como distinto grado místico.

La primera etapa de esta unión mística es el río caudaloso de la Divinidad que repliega y contiene sus ímpetus dentro del santuario del alma, sin desbordarse al cuerpo ni á los sentidos, al menos de una manera os-

tensible. Cuando esto sucede, tiene lugar la gran merced de la contemplación que los místicos comúnmente han llamado desde Santa Teresa simple unión, y que el tantas veces citado P. A. Poulain ha tenido por conveniente señalar con el de unión plena. Ya expondré oportunamente las razones que me parece tener para no apartarme del lenguaje de Santa Teresa.

De todos modos, esa bendita y celestial unión afectiva exige otra unión real, efectiva y objetiva de Dios con su alma predilecta: para que se vea que en cada grado místico va incluída una nueva misión invisible y donación del Espíritu Santo, proporcionada esencialmente á la excelencia de la unión efectiva y amorosa.

Si, por el contrario, el río de gracias que durante la unión se concede, tan plena é impetuosamente se derrama sobre el alma, que rompiendo los diques que le aprisionan, se desborda á todos los sentidos y sobre el mismo cuerpo; la unión recibe el nombre de éxtasis ó unión estática, la cual incluye en sí misma ciertos caracteres accidentales de que no conviene tampoco prescindir en la exposición.

A decir verdad, todo lo que tiene de dificultad asignar intrínseca diferencia entre la simple unión y la extática, si no es á juzgar por la mayor ó menor intensidad de la misma gracia, se presenta sobremanera fácil y como necesario distinguirlas ambas, si se atiende á los efectos estupendos que en la sensibilidad y en el cuerpo se obran.

Y lo cierto es que para verificarse la unión extática, no parece sino que á Dios no le sufre ya el corazón descubrirse entre la bruma del misterio; y he aquí que primero revela algunas de sus maravillas y arcanos, hasta

que por fin rasga en gran parte, no del todo, el velo que oculta su veneranda majestad; y el alma recibe por medio de alguna especie creada, pero no por clara intuición, la visión intelectual de la Divinidad. ¡Tan estrecha ha de ser la unión amorosa y fruitiva entre Dios y el alma!

¿Quién, después de tantas divinas maravillas, cada una de las cuales parece el cielo empíreo,—por lo menos el alma á cada paso cree bien exclamar: «bueno es estarnos aquí», «este es mi descanso»,—sospechará siquiera, á no decirlo quien lo ha visto, que todavía falta subir, no al monte de la gloria perdurable, sino á la cima de la contemplación mística que en este suelo reciben ciertas almas amadas de Dios?

Pues así es y queda incluída esta nueva maravilla en la segunda hipótesis, y la atestiguan unánimemente los pocos espíritus gigantes que han sobresalido como acá las cimas de las más encumbradas montañas, por entre las colosales figuras y los grandes genios y los felices santos de la Cristiandad.

¿Qué cielo es ese, y que unión tan estrecha la que se verifica en tan soberana altura entre Dios y el alma, y qué caracteres propios y peculiares suyos esmaltan la misión y donación del Espíritu Santo que, en orden á esa gloria anticipada y suprema de la tierra, tiene que verificarse como preliminar á la suprema comunicación de Dios con el hombre?

El lector me excusará de que por ahora trate de explicar lo que siempre será gran misterio para todos, pero principalmente para quien esto escribe. Sin embargo, creo indispensable apuntar siquiera lo preciso á fin de que se entienda el carácter distintivo de la místi-

ca trasformación que pertenece á la cumbre de la Mística.

No hay inconveniente para esto suponer que allá arriba existe un conocimiento todavía abstractivo, pero en altísimo grado sublime que de Dios y sus misterios alcance el místico, previa la unión inmediata de su voluntad con Dios, la cual por lo mismo arde tanto en amor divino, que, como es cierto linaje de noticia, ilumina en orden análogo al entendimiento, para que éste á su vez, ilustrado y fecundado con las más sublimes especies, pueda místicamente conocer con perfección proporcionada.

Ahora bien, ¿cuál es la relación que existe entre dichas cuatro fases de la Mística, excogitadas, supongámoslo así, *a priori*, según la Escolástica, y entre el plan adoptado y desenvuelto por Santa Teresa en su *Castillo interior?* Bástenos contestar al presente: la relación de identidad.

La plena demostración de lo que se acaba de afirmar será el asunto de esta parte de nuestro estudio.

Por ahora baste decir que la Santa primero fija los límites entre la oración ordinaria y la Mística: si en algo de esto no detalla con abundancia y precisión, viene en su lugar San Juan de la Cruz, coadjutor de la gran Madre, así en la obra colosal de la Reforma del Carmelo, como en la obra no menos admirable de la declaración de los grados místicos.

Durante ese período de transición que se verifica entre ambos órdenes, el ordinario y el místico, hay un mundo de misterios que no deben pasarse en silencio.

De aquí la necesidad de presentar antes de la exposición descrita otra sección dedicada á fijar, cuanto sea

posible, las fronteras, digámoslo así, neutras entre ambos órdenes.

Así pues, la Santa, fijados los límites entre la oración ordinaria y la extraordinaria, entra con paso firme en la región mística, sin olvidar las primeras etapas de la contemplación ó unión imperfecta.

Describe en la quinta y sexta Morada la unión ó contemplación perfecta, hasta que por fin sube á la cumbre de la Mística, donde se realiza verdaderamente la vida serena de la santa calma, bien que compatible, por supuesto, con las penas propias de la peregrinación.

¿Se puede concebir plan más verdadero, clásico y grandioso? Pudiera ser; mas al presente lo cierto es que no le hay.

Conforme, pues, á todo lo expuesto en los párrafos anteriores, resulta la necesidad de tratar:

1.° Del período de transición y del recogimiento infuso que todavía no es místico en todo rigor, como se probará; y

2.° De las cuatro categorías, ó sea otros tantos grados místicos á que pueden científicamente reducirse todas las divinas comunicaciones que el místico reciba de Dios.

A la primera categoría pertenecen todas las gracias de oración contemplativa que preceden á la que Santa Teresa llama simple unión mística, y que ella misma incluye dentro de una sola Morada, la cuarta.

A la segunda, la unión mística, simplemente considerada, y que Santa Teresa declara y describe como nadie en la Morada quinta.

A la tercera, la unión extática, contenida en la Morada sexta.

A la cuarta pertenece la unión trasformante iluminada con pincel de gloria en la Morada séptima.

Conforme, pues, á lo expuesto anteriormente, adopto en definitiva esta clasificación de los grados místicos:

1.° Gracias de oración que preceden á la simple unión mística.

2.° Simple unión mística.

3.° Unión extática.

4.° Unión transformante.

Tal es la clasificación que ofrece la síntesis de todas las comunicaciones místicas que Dios nos ha descubierto en el orden venerando de su misericordiosa Providencia sobrenatural extraordinaria por medio de la gran Maestra Santa Teresa, y que puede también enunciarse de la manera siguiente, para que se entienda mejor cómo en ella se incluyen hasta donde nuestra pobre capacidad alcanza, todos los modos de unirse Dios á nuestro entendimiento:

1.° Divina irradiación refleja, es decir, por los efectos de su soberana presencia que á manera de fragancia derrama el Señor en las almas, y que han de percibirse de un modo enteramente sobrenatural: á este grado corresponde la oración de quietud con sus variadas fases.

2.° Divina irradiación directa, pero á través de los velos de la fe, y mediante especies inteligibles divinamente infusas: á este grado corresponde la unión simple, cuando todavía no se ha enseñoreado Dios del cuerpo plenamente.

3.° Cuando Dios, sin otros nuevos elementos, con esa misma luz influye en el cuerpo del místico hasta poseerle plenamente sin dejarle actividad para em-

plearse en sus propias funciones fuera de las necesarias á la vida, se verifica la unión extática.

4.° Puede también verificarse aquí en la tierra, y de hecho se verifica, bien que rarísimas veces, la divina irradiación, no sólo directa, sino que también inmediata de Dios al alma del místico, bien que no enteramente, pues que falta la luz de la gloria. Es decir, inmediata irradiación por lo menos á la humana voluntad, de la cual salen incendios divinos que iluminan al entendimiento, el cual así fortalecido se actúa á proporción de tan soberana merced, y es cuando se verifica la unión transformante.

A decir verdad, sería temerario asegurar que no haya término medio entre estas comunicaciones altísimas de Dios; pero abrigo la esperanza de que esta diversidad que nos muestra la Escolástica y que está en armonía con la experiencia de la Seráfica Santa Teresa, nos abrirá sendas luminosas para orientarnos en la clasificación de las ascensiones místicas.

Espero que con la ayuda del Señor demostraré que dentro de esa vasta síntesis van incluídas todas las mercedes místicas que los tratadistas hayan querido designar con sus innumerables cuanto á veces enigmáticos nombres, v. gr., contemplación querúbica y seráfica, la que nace de las potencias y la que al parecer se verifica en lo más íntimo, en el ápice de la mente, la que según los mismos Escolásticos, puede ser afirmativa y negativa, la que se verifica cooperando la sensibilidad ó sin esa cooperación, etc., etc.

Tenga el lector paciencia, pues fácil es conocer que la prueba plena posible de estos asertos no se obtendrá, como ya indiqué, sin la terminación del presente *Estudio*.

Reconozco un tanto arriesgado el intento de acometer un plan de clasificación y simplificación de la Mística; pero dispuesto estoy á modificar mi humilde parecer, con gran consuelo de mi alma, tan pronto como alguien proponga otras bases de simplificación. Hasta el presente, si bien ha habido teólogos que hayan pensado en la simplificación de los grados místicos, la verdad es que ninguno, que yo sepa, ha pensado en fijar los principios de una razonable clasificación. No es lo mismo probar sus ventajas que intentarla.

Me daré, pues, por satisfecho si con mis ensayos y anhelos de la simplificación de la Mística, aunque ponga en descubierto mis deficiencias, logro que otros más felices tomen este estudio por su cuenta, con más eficaz resultado y ventajas.

Para terminar este delicado punto, nótese cómo en todas estas varias gradaciones, en tanto va el místico subiendo, en cuanto se va más y más acercando á Dios, y Dios le infunde más excelsos dones, merced á los cuales la presencia veneranda de la divina Majestad se revela con más plenitud: primero en los efectos de su Presencia; después directamente de su divino Rostro, y, por último, llegando á tocar al alma inmediatamente en su voluntad felicísima, que es la unión suprema posible, y no ciertamente para que con esa unión de la voluntad se verifique la unión transformante sin la intervención del entendimiento, sino para que después el entendimiento actuado dé la nota que se desea para la anhelada clasificación.

Así, pues, los divinos designios en el orden místico son, como no podía menos de ser, dignos de la misericordia inmensa de Dios.

Tal es el itinerario que nos proponemos recorrer, no de otro modo que los astrónomos desde su observatorio viajan por los espacios celestes sin aspirar la atmósfera de los grandes astros que contemplan con su telescopio, sin experimentar su luz portentosa más que refractada á través de innumerables sombras y estorbos.

¿Será tarea inútil? ¿Será acaso perjudicial y presunción haberla emprendido? Tal vez; pero se me ha de permitir que diga que me parece que no. La Mística es la más portentosa manifestación del amor de Dios al hombre en la tierra. ¿Porqué, pues, nos ha de hacer daño conocer cuán bueno es el Señor? La Mística, además, entra en el plan general de las divinas misericordias con la Iglesia Santa: ya que yo no las reciba, ¿porqué he de ser tan egoísta que no me alegre de que Dios las comunique á otros?

¡Feliz el genio que lograra trazar en lienzo estas ascensiones, cada vez más luminosas, pero sin olvidarse de las sombras del destierro donde se van obrando! Personificaría entonces esos grados en las almas afortunadas que acertaron á sobresalir dentro de Dios en cada uno de ellos; y en medio de ese divino panorama levantaría la torre central de la gran transformación mística, cuya cúspide parece esconderse en el cielo.

Apéndice á la sección precedente.

EL CRITERIO INTEGRAL PARA ACERTAR EN LA CLASIFICACIÓN Y SIMPLIFICACIÓN DE LOS GRADOS MÍSTICOS

Una constante experiencia enseña que, por lo general, nunca el crítico es tan hábil, atendidas las razones que abonan su sistema, como cuando pretende derrocar las doctrinas y el método de su contrario.

Esta observación quedará justificada, teniendo en cuenta los dos sistemas que han solido adoptarse con preferencia para la simplificación y clasificación de los grados místicos.

§ I

EL SISTEMA DE LA ESCUELA DOGMATISTA

Hasta Santa Teresa de Jesús, apenas se intentaba clasificar los grados místicos según otro sistema que el de la escuela *dogmatista* ó *especulativa*, la cual se propone, ante todo, explicar y armonizar el conocimiento y el amor místico, en sus varias etapas, con el dogma y los principios severos de la Escolástica, sin preocupar-

se tanto de los hechos, bien que sin desdeñarlos tampoco, puesto que los recibe tal como se les ofrece la lectura de los grandes doctores y á la vez místicos insignes, como la escuela de San Víctor, el beato Alberto Magno, San Bernardo, Santo Tomás, San Buenaventura, San Lorenzo Justiniano y otros varones, tan sabios como santos.

Esta escuela dogmatista, dígase lo que se quiera en esta época moderna de pragmatismo positivista, es muy digna de respeto y de veneración. Pudo degenerar é incurrir, al llegar á manos de algún autor, en excesiva especulación, algo semejante á los abusos de la Escolástica en sus tiempos de lamentable decadencia; mas ¿porqué extrañarnos de eso, ridiculizando á la misma escuela porque, al dar noticia de la contemplación, acuda al movimiento circular, recto y oblicuo? ¿No bastaba que el ángel de Aquino hubiera aplicado esa teoría á la contemplación para que se nos vedase ridiculizarla?

Que esta misma escuela pretende ilustrar el acto de la mística contemplación con el principio formal elicitivo de los dones del Espíritu Santo, es otro cargo que se le hace hoy; ¿con qué derecho? ¿Cómo se suple esa luz que irradian tan hermosos dones en la región de la Mística?

Alégase por razón que con su ayuda poco se adelantará en conocer si una persona recibe ó no las gracias místicas, puesto que la naturaleza de los dones del Espíritu Santo es acaso más oscura que la de la Mística.

Pero aunque así fuera, ¿no es verdad que el conocimiento de los dones del Espíritu Santo, si no sirve directamente para conocer cuándo una persona es mística ó si tiene éste ó el otro grado, influye poderosamente

en eso mismo de un modo indirecto, puesto que aclara la naturaleza de la Mística? Si esa razón valiera en la esfera ordinaria de la gracia, ¿á qué vendrían á reducirse los admirables tratados escolásticos acerca de la gracia y las virtudes? ¿Es que se nos ha metido tanto en nuestra propia casa la influencia pestífera del positivismo, que en cualquiera cuestión teológica, para apreciar su importancia, debamos atender precisamente á la influencia directa que su esclarecimiento ejerza sobre la práctica?

Son de tal importancia los trabajos de la Escolástica aplicados á la Mística, que no es fácil desconocerlos, y todavía es mucho menos razonable presentar como dificultades teorías contra las cuales se había de levantar la tradición católica y la formidable falange de sabios escolásticos tan justamente entusiasmados con la luz que irradian los monumentos de sus obras inmortales. Por esta razón, no es raro ver autores que, á la vez que desconocen la importancia de la escuela dogmatista, tienen muy buen cuidado de añadir que no es su intento desconocer la influencia de la Escolástica en la simplificación de los grados místicos. Nótase, por de pronto, en ese procedimiento, cierta oculta contradicción que conviene no disimular; hasta el punto de que esos mismos críticos modernos persisten en levantar exageradamente hasta las nubes los Escritos místico-escolásticos publicados antes de ahora.

Digo *exageradamente*, porque ¿cómo es posible desconocer que es evidente exageración afirmar que las disquisiciones de la Escolástica aplicadas á la Mística antes de la época presente, llegaron á tal grado de perfección, que hoy ya no es posible añadir á ellas cosa alguna de importancia?

Lo cierto es que, á pesar de haber alcanzado tan alto grado de perfección los trabajos de épocas anteriores con que los escolásticos se esmeraron en ilustrar la Mística para simplificarla y clasificarla; todavía resta mucho que hacer en este asunto, y que quizá reserva la Providencia á la época presente sobre el punto importante de la clasificación deseada, bajo la condición de que no caigamos en las extravagancias del ya indicado pragmatismo positivista, que es el extremo vicioso á que tiende nuestra época y al que puede prestarse la escuela descriptiva, tan excelente de suyo, si no se la encamina y dirige con el freno de la Escolástica. Sin embargo, hasta ahora no ha consumado su obra la misma escuela especulativa.

El Emmo. Cardenal Brancati de Lauria, por ejemplo, que puede ser considerado como uno de los más ilustres representantes de la escuela dogmatista, en el siglo XVII, no cabe duda que influyó eficazmente en la clasificación de los grados místicos, con sus teorías de simplificación, ya atendiendo al objeto, ya al acto, ya, en fin, al modo de concebir el objeto en el acto contemplativo (1). Pero, ¿agotó por ventura la materia? ¿La agotó el mismo Fr. José del Espíritu Santo con su Obra, por lo demás monumental en su género *Cursus theologiæ mystico-scholasticæ?* ¿Se fijaron en esas y en otras obras semejantes las bases para conocer la naturaleza de la contemplación ordinaria en cuanto se distingue de la contemplación propiamente mística?

Si en ese punto está ya todo hecho, ¿cómo es que actualmente los partidarios decididos de la contemplación

(1) *De Oratione christiana*, opúsculo IV, cap. IV.

ordinaria se ven apurados y como estrechados de los que la niegan, en el caso de que estos sistemáticamente rehuyan toda disquisición escolástica para atenerse á las descripciones de los místicos?

¿No es verdad que los mismos teólogos recientes han estampado en sus autorizadas Revistas la especie de que se impone la necesidad de acudir á la Escolástica para dirimir el pleito entre las dos partes? ¿Cabría esto si estuviera agotado ese recurso?

No pequeña simplificación se logrará por esta senda; pero todavía será mayor la que resultará dentro de la región propia de la Mística. Citemos otro ejemplo solamente, entre tantos como en adelante nos saldrán al paso.

Cosa fácil es demostrar contra el citado Emmo. Brancati que la quietud descrita por Santa Teresa desde el capítulo XIV de su *Vida*, es oración estrictamente mística; pero, si la simplificación y clasificación de los grados místicos ha de ir fundada en razón, justo es preguntar: la oración de quietud que en ese capítulo y después describe la Santa, ¿en qué se distingue de la unión propiamente dicha descrita en las *Moradas quintas?* La Santa aporta, y no hace en ello poco, los materiales; pero después vienen los doctores.

¿Se podrá defender el sistema de que la Escolástica en esto ya hizo cuanto tenía que hacer? Si así es, ¿qué ha dicho de la diferencia entre la quietud y la unión? Y si se debe confesar que la Escolástica anterior á Santa Teresa no pudo tratar ese punto, porque no tuvo la primera idea, ¿no es cierto que después de la Santa por lo menos, la incumbe inquirir acerca de las descripciones teresianas? Y ¿dónde constan esos trabajos recientes

místico-escolásticos? ¿Nos contentaremos con recurrir al expediente de que la quietud y la unión no difieren más que en intensidad? Entonces, ¿por qué no suprimir una de las Moradas del *Castillo interior?*

Lejos de pretender decir con esto que basta la escuela dogmatista, no podemos menos de encarecer juntamente con su importancia la de la escuela descriptiva.

§ II

IMPORTANCIA DE LA ESCUELA DESCRIPTIVA

Es tan evidente este último punto, que apenas necesita declaración, y por esta causa nos contentaremos con pocas líneas.

De la vida mística puede haber conocimiento, ya en cuanto á su existencia, ya en cuanto á sus grados y evolución; y respecto á ese doble objeto, puede haber conocimiento teórico y también experimental.

Por lo que toca á los grados místicos, no constando en las sagradas Letras ni habiendo recaído sobre ellos definición dogmática, claro es que cuanto de ellos sepamos, ha de ser porque nos los hayan atestiguado místicos de alto renombre y con la aprobación de la Iglesia nuestra Madre. Y sabido es que esta indefectible Maestra nos encarece la importancia de acudir ante todo á Santa Teresa, para que «cœlestis ejus doctrinæ pabulo nutriamur». *Nadie sabe* experimentalmente de esos misterios de la Mística *sino quien los recibe*. Y Santa Teresa fué llevada como otro Moisés al monte, para que después pudiera contárnoslos.

Benedicto XIV nos confirma en este pensamiento (1). Por algo Dios sujetó á tan severo examen á la seráfica Maestra. Brilla su *Vida* para nuestro consuelo y seguridad con los fulgores de la evidencia posible en cosas tan ocultas y remotas de nuestro conocimiento menguado. Por algo el Señor la ponía, al escribir tales misterios, en la oración que debía declarar. Y después, si la lengua no se prestaba á la expresión de tan raras maravillas, la Santa inventaba giros y locuciones nuevas; y cuando eso no era bastante, el Señor la levantaba al apogeo del éxtasis, y durante él, místicamente pensaba y místicamente escribía.

¿Bastará ese magisterio infuso de la Santa?

El magisterio de Santa Teresa, supuesta la salvaguardia de la autoridad de la Iglesia, de la cual nunca puede prescindirse, y en particular para cada uno, la dirección acertada del confesor; sin duda que basta para que las personas sencillas, y aun las más doctas, sepan á qué atenerse cuando reciban del Señor alguna gracia mística.

Temerario sería asegurar que los escritos de la gran Maestra son la síntesis de la escuela descriptiva; pero también es verdad que hasta ahora apenas se encontrará en los demás místicos, con ser tantos, cosa nueva que en esos celestiales escritos no se describa como no sea en los de San Juan de la Cruz, acerca de las noches ó purgaciones del alma.

Mas diré: los renombrados autores que han brillado después de la Santa, por más que muchas veces no la citen (aunque hemos de creer que lo hicieron por pru-

(1) Bened. XIV, *De servorum Dei Beatific.*, lib. III, cap. LII.

dencia), no parece sino que lo mejor que acertaron á escribir, lo tomaron á la letra de las obras teresianas.

Trabajo curioso podría tal vez emprenderse en ese sentido, alegando escritores carmelitas, jesuítas, dominicos y de otras varias procedencias.

Y aun lo notable del caso es que los conceptos más eximios y delicados de la Santa, suelen estar tachados por manos atrevidas, que de seguro no vamos á creer lo hicieron conscientemente, como es fácil que ocurriera en cosas relacionadas con la Compañía de Jesús, sino por no penetrar su verdadera y arcana significación.

§ III

EL CRITERIO INTEGRAL

Pero si para eso basta la Santa, sus Escritos no son todo cuanto es preciso para alcanzar la científica clasificación que justamente exige la crítica prudente y severa.

Una de las razones por las cuales Santa Teresa sobresale entre otras muchas escritoras de Mística, verbigracia, entre Sor María de Agreda y Catalina Emmerich, es, sin duda, que la virgen avilesa, á la vez que describe con magisterio infuso los dones místicos, poniendo de manifiesto en casi todas sus páginas tres gracias que el Señor la comunicaba, es á saber: el mismo don místico recibido, inseparable de la gracia, y otras dos correspondientes á las *gratis dadas*, como son, entender esa gracia y saber expresarla; con todo eso

nunca se mete en disquisiciones escolásticas, á no ser de modo que se *vea claramente* que aquello lo aprendió ella de Dios y sin que se lo inspirara ningún maestro de Teología.

Yo no niego que pueda caber el divino magisterio en obras como la de Sor María de Agreda; antes juzgo que la *Mística Ciudad de Dios* lleva en sí impreso el sello de la Divinidad. Pero es también cierto que en esta época de racionalismo esa obra no se abrirá paso entre la mayor parte de las almas.

Las obras de Santa Teresa hoy mismo, por el contrario, atraen, encantan á no pocos incrédulos y se hacen respetar de filósofos y críticos que apenas doblarán su rodilla ante la Majestad de Dios. ¿Porqué eso?

He aquí el secreto: Santa Teresa describe lo que ha visto allá en el monte; no sutiliza, pega fuego á las almas, fotografía su espíritu gigantesco; y después apela, como lo hace con frecuencia, á las letras y sabiduría de los que la mandaban escribir.

Y aquí está bien en su punto el magisterio doctrinal, que, unido al magisterio de la experiencia, nos pondrá de manifiesto el integral criterio que ayude á la deseada clasificación. Veámoslo.

Fijémonos, como en ejemplo que nos podrá dar luz para generalizar la doctrina que se necesita, en las palabras mismas con que Santa Teresa describe tanto la quietud como la unión.

Estudiemos después si se distingue la primera descripción de la segunda; volvamos, en caso afirmativo, á penetrar en las razones de esa diferencia, y según sea la naturaleza de esos motivos, vendrá á ser la de la distinción entre la unión y la quietud.

Esto mismo, elevado á tesis general, podemos formularlo en los términos siguientes:

La escuela descriptiva ofrece y presenta los materiales. La escuela dogmatista investiga, fundada en esos datos concretos y sin perder á la vez de vista la luz escolástica, qué distinción se ha de admitir entre las varias etapas de la oración suministradas por los místicos.

Prescindir de los datos concretos que éstos nos suministren, sería imitar á ilusos y soñadores de profesión que presumen tejer la historia según su criterio apriorístico, y prescindiendo de la realidad, para hundirse en un panteísmo absurdo.

Prescindir de las disquisiciones escolásticas para el análisis respetuoso y prudente de los hechos místicos, es caer en el quietismo, tan enemigo de la teología escolástica como partidario de la desenfrenada licencia.

La Crítica moderna, que no modernista, si ha de alcanzar la posesión del bello ideal que acaricia en la simplificación y clasificación de los grados místicos, tiene que acomodarse á ese doble procedimiento en el cual se contiene el criterio integral y perfecto que se necesita.

SECCIÓN SEGUNDA

El período de transición entre la oración ordinaria y la mística.

Ya se verá que no es sino con gran fundamento la subdivisión que hay que hacer dentro de este período, de dos fases que suele experimentar el alma antes de penetrar en la contemplación propiamente mística; y conforme á estas dos fases será cuanto se exponga en la presente sección.

CAPÍTULO PRIMERO

COMIENZOS DEL PERÍODO DE TRANSICIÓN ENTRE LA ORACIÓN ORDINARIA Y LA MÍSTICA

Una vez presentada en los capítulos anteriores la clasificación general de los grados místicos, parece ya oportuno fijar bien los caracteres peculiares de cada uno de ellos, probar su exactitud conforme á la luz de la Escolástica y á las mismas descripciones que nos han dado los místicos que los experimentaron, y grabar, si pudiera ser, como en un planisferio, esas divinas ascen-

siones, para que otras almas, si acaso son después divinamente impelidas por semejantes sendas, mirándole, sepan por dónde peregrinan y tengan documentos y ejemplos que les den luz y aliento en su carrera.

Me admira el pensamiento que concibieron no ha mucho algunos sabios, de clasificar y fotografiar las estrellas. Oigo decir que llevan adelante ese vasto y magnífico proyecto. Si así es, tan hermoso planisferio celeste será indudablemente fecundo en resultados prácticos.

Pues me atrevo á afirmar que no sería menos fecunda en su orden sublime la ejecución de este planisferio espiritual y místico en que aparecieran como fotografiadas las almas, no como quiera, sino en sus movimientos de ascensión mística hasta la cumbre de la que pudiéramos llamar gloria incoada, que es la unión perfectísima.

Ha de advertirse, sin embargo, que todavía no es oportuno penetrar en las regiones de la Mística propiamente dicha, sino que debemos estudiar antes lo que con razón podemos llamar «período de transición» entre el estado de la gracia ordinaria, correspondiente á la Ascética, y el de la extraordinaria, que pertenece á la Mística.

Y por lo que toca á este período, me parece oportuno decir, en primer lugar, que hay una razón que obliga á tratar con grande interés este punto, y nos la enseña el gran místico San Juan de la Cruz, cuando afirma que no todos los que participan algo de lo que sucede en este período llegan á ser llamados de Dios á la vida mística, sino que hay, según él, esta diferencia: «los que no van por camino de contemplación, muy diferen-

te modo llevan, en los cuales esta noche de sequedades no suele ser continua en el sentido... A estos nunca les acaba (Dios) de desarrimar el sentido de los pechos, de las consideraciones y discursos, sino algunos ratos y á temporadas» (1).

Según esto, cuando Dios hace que penetre en este estado alguno que no está llamado á la Mística propiamente dicha, la presente oscuridad ni es total ni continua.

En cambio, como el mismo Santo dice, los que de verdad son llamados á la Mística, van siempre en progresión entrando cada día más de lleno en esta prueba, porque «en comenzando á entrar en ella siempre va adelante..., aunque es verdad que á los principios en algunos no entra con tanta continuación..., si es que han de ir adelante» (2), esto es, si Dios los quiere para místicos propiamente dichos.

De todo lo cual resulta que poner grande esmero en dilucidar este punto, es, en lo que cabe, dejar expedita la puerta para que no encuentren obstáculo que les impida entrar en la Mística, los que por misericordia de Dios están predestinados á subir á sus inefables Moradas.

(1) *Noche escur.*, libro 1, cap. IX.

(2) Ibid.

§ I

EXISTENCIA DE UN PERÍODO DE TRANSICIÓN ENTRE EL ESTADO DE LA GRACIA ORDINARIA Y EL MÍSTICO. — ANALOGÍAS ENTRE EL ORDEN DE LA NATURALEZA Y EL DE LA GRACIA. — LA CONTEMPLACIÓN ORDINARIA TODAVÍA NO ES GRADACIÓN APTA PARA PENETRAR EN LA REGIÓN DE LA MÍSTICA. — TRANSCENDENCIA DE CONOCER BIEN ESTE PERÍODO DE TRANSICIÓN

Primeramente, á nadie debe extrañar que por ley ordinaria ese estado intermedio exista entre las dos grandes regiones de la vida sobrenatural á que el espiritualismo cristiano se extiende. Son admirables las analogías que existen entre las gradaciones del orden natural y las del sobrenatural.

Ahora bien, entre un reino y otro de la naturaleza no hay, propiamente hablando, especies equívocas, por más que nuestra ignorancia no permita apreciar la diversidad de algunas; pero ello es cierto, por lo que han observado los naturalistas, que hay tan delicados y variados matices dentro de cada una de ellas, que no es posible al más perspicaz deslindarlos, de modo que se entienda dónde acaba una especie y dónde empieza la otra superior. No hay saltos bruscos en la naturaleza; y por esto al pasar, verbigracia, del reino vegetal al animal, se nos presenta una gradación tan delicada y misteriosa, que los más sabios naturalistas no saben apreciar si el ejemplar que es objeto de su infatigable estudio pertenece al reino vegetal ó si goza de sensibilidad

rudimentaria, pero bastante para que haya que incluirle en el rango superior de los animales. No hay que decir por esto que existan seres dotados á la vez de los caracteres específicos de ambos reinos, porque eso es absurdo: sólo digo que Dios parece se goza en hacernos palpable nuestra ignorancia, porque entiende cuánto necesitamos de esta lección; pero sobre todo así lo dispone porque es soberanamente bello ese insensible tránsito de un reino á otro, de una especie á otra; transición admirable, gradación insensible que es imagen y sombra de la que en este otro orden de la oración ostenta la gracia soberana.

Así sucede en el orden espiritual. Deslindados quedan los dos órdenes de la vida de la gracia ordinaria y los de la mística. Pero es de notar la delicada y maravillosa gradación con que el alma va apartándose de la ordinaria: primero se desliza por la suave y deleitable senda de la contemplación ordinaria, que tanto, al parecer, dista de la meditación estricta y discursiva. Y como esa contemplación todavía no da fácil acceso á la región de la Mística, se interpone un período de transición que incluye mil variados matices, al fin de los cuales apunta la aurora de la Mística. ¿Será posible fijar bien la naturaleza de ese período de transición? ¿Es importante hacerlo?

Que así es no cabe duda alguna. Tengo por cierto que muchas almas llegan á ese período en el cual se estacionan por causas que ahora no es del caso analizar.

Según ley ordinaria, no hay una que para ser mística no tenga que pasar por él; y es cierto, por otra parte, que conforme al comportamiento que guarden y dirección que reciban durante ese período las almas á él su-

jetas, así suele ser su feliz ó mala correspondencia á las gracias ulteriores que la misericordia de Dios las tiene prevenidas.

De consiguiente, poner gran empeño en estudiar ese período, es de más importancia que estudiar todos los grados místicos hasta la cumbre.

¿Cuál es, pues, su naturaleza?

§ II

NATURALEZA DE ESTE PERÍODO. — RESTAURACIÓN DEL LINAJE HUMANO CAÍDO EN EL PECADO. — DOS VÍAS POR DONDE SE ALCANZA ESA RESTAURACIÓN, QUE SON LA GRACIA ORDINARIA Y LA EXTRAORDINARIA. — POR LA EXTRAORDINARIA DE LA MÍSTICA QUEDA EL HOMBRE RESTAURADO DE UN MODO TAN ADMIRABLE QUE GUARDA GRANDE ANALOGÍA CON EL ESTADO PRIMITIVO DEL PARAÍSO, EN LA PARTE QUE ES COMPATIBLE CON EL PRESENTE EN QUE NOS ENCONTRAMOS, Y EN TODO LO QUE CONDUCE Á LA ORACIÓN PERFECTA

La restauración del linaje humano por Jesucristo no cabe duda que fué universal y sobreabundante, si se atiende al fin á donde pueden y deben llegar todos por medio de las gracias que está en su mano percibir, para santificarse y después reinar en el cielo.

Pero no es tan universal, si se atiende á los medios ordenados á ese mismo fin.

Aun por lo que toca á esos medios, hay que convenir en que el plan de Dios es que nunca falten en su Iglesia quienes gocen de varios que sean fiel bosquejo de

los que había establecidos en el estado de la inocencia en orden á la santificación, y en cuanto puedan ser ahora compatibles con la Providencia actual.

Antes de pasar adelante, juzgo preciso declarar algo este último punto, que confieso puede prestarse á siniestras interpretaciones.

No puedo menos de recordar á este propósito el error, por no decir herejía, en que incurrieron algunos de los quietistas. Este error consistía en que los místicos son perfectamente restaurados y reintegrados en el estado de la inocencia. Nadie puede menos de afirmar que esta doctrina tomada absolutamente, y tal como la defendieron sus autores, es herejía pestilente, como asegura el sabio P. Vallgornera (1), célebre doctor místico dominicano.

Y todavía más descarado y menos susceptible de atenuaciones es el error del polaco Towianschi, para quien «el último estado del progreso cristiano será idéntico al de Adán inocente»: error condenado el 18 de Abril de 1858 por Mons. Manzini, obispo de Cuneo, con aprobación y confirmación de la Sede Apostólica.

De estas doctrinas á la que aquí se estampa, hay enorme distancia:

1.° No defendemos que el Señor en el orden presente reintegre *á nadie, ni siquiera á la Virgen Santísima de un modo absoluto,* en el privilegio de la integridad.

2.° Tan sólo afirmamos que Dios actualmente concede á los místicos algo que, aunque no puede estrictamente llamarse don de integridad, guarda con él íntimas y delicadas analogías; pero así y todo,

---

(1) *Theolog. mysticæ D Thom.*, disput. II, quæst. 4, art. 13, n. 1.142.

3.° La restauración que en virtud de esos dones se comunica al místico, no es obsoluta ni universal, sino que se concede tan sólo para los efectos de la oración y de un modo transeunte. Y más aún:

4.° Esa restauración, lejos de cerrar la puerta á las penalidades propias del estado presente, la abre á nuevos é inefables sufrimientos de alma y cuerpo, á los cuales no están sujetos los demás que no son místicos. Razón por la cual dicha restauración no excluye las penalidades de esta vida.

5.° Este don, que es fiel bosquejo del primitivo de integridad, según se comunica al místico, no se recibe más que en cuanto es compatible con el estado presente de la naturaleza caída y restaurada por Jesucristo crucificado, modelo de los predestinados y especialmente de los místicos.

Hechas las precedentes restricciones, es muy importante declarar las analogías patentes que se descubren entre el don de integridad que gozaban nuestros primeros padres y la restauración que se alcanza por medio de la Mística al presente.

Llorando van inconsolables los desterrados mientras caminan por las sendas ordinarias, pues que su espíritu, aun contra su voluntad, tan arrebatado va del torbellino del mundo y de lo transitorio para disiparle y dispersarle entre la muchedumbre de las cosas terrenas, que, como diría Santa Teresa, no parece sino que andan jugando con el alma á la pelota.

Por el contrario, se inicia la orientación en la vida mística; y esa misma alma, antes juguete de muchos vientos, serénase fija é inmoble, como la aguja magnética próxima al polo. A esa orientación, á esa fijeza, á

ese descanso, llámesele como se quiera: me importan poco los nombres, cuando contemplo una gran realidad y, sobre todo, una de las maravillas grandes del orden divino, ante la cual me parecen ligeras tiendas las del mundo visible. Si eso no es grande, ¿qué hay grande fuera del cielo? Y si es grande, ¿cómo se llama, siquiera por analogía, si para darnos á entender no acudimos al mundo primitivo, tal como salió en su estado virgen de las manos del Creador?

Así pues, y á fin de representarme con claridad y exactitud todo el plan divino de santificación á que ha de estar sometido el hombre mientras va peregrinando, figúrome de una parte á la inmensa mayoría de los hombres puestos en alta mar, luchando á brazo partido con el furioso oleaje de incesantes y tumultuosas borrascas.

Tales son los que para sostenerse firmes cuentan siempre, eso sí, con poderosas gracias, pero no más que con gracias ordinarias. A estos no se les restaura ni poco ni mucho en cosa que se parezca al don de integridad que poseía el hombre en el estado de la inocencia. El continuo fragor de la tormenta estalla sin cesar en sus oídos. No importa: Dios les asiste y fortalece con sus auxilios incesantes; no les resta más que dar gracias á la divina misericordia.

Pero también es verdad que en todas las regiones y latitudes, cuanto más pavorosa es la tormenta, vense gigantes que, humildes y á la vez con fortaleza sobrehumana, levantan con imponente majestad su cabeza serena sobre las ondas enrojecidas con la sangre de los combatientes.

Son pocos los que así dominan las furias de la borrasca; pero nunca faltan para dar aliento á los demás.

¿Quiénes son esos predilectos? Lo diré: son los que pertenecen al rango de la Mística. Compendiaré, por de pronto, la doctrina que hace al caso sobre el particular, sin perjuicio de aquilatar después los más delicados pormenores conforme al rigor escolástico.

En estos pocos gigantes, no sólo admiro la bondad de Dios, que derrama sobre ellos el torrente de sus gracias actuales; por lo raro y peregrino me admira más, si cabe, el que Dios restaure en ellos un don muy semejante y análogo al don primitivo de integridad, y que en gran parte es, á manera de éste, eficaz y poderoso para allanar en el estado actual las sendas de la oración.

Tal es el asunto principal de este capítulo, y que iré probando lo más sólidamente que pueda.

§ III

REDUCCIÓN DE LA MULTIPLICIDAD Á LA UNIDAD.—COMPARACIONES Y APLICACIÓN Á NUESTRO ASUNTO

Primero vase el alma simplificando poco á poco, y á ese paso consigue reducirse á misteriosa unidad, por la luz y el calor que recibe, sin que sepa de dónde la viene tanta dicha, ni la naturaleza de los agentes que en su energía influyen.

Dios bien lo sabe; y esencialmente ha de suceder que en un momento dado cese la influencia de la luz ordinaria de la gracia para ceder su paso á la extraordinaria sobrenatural del amor divino; pero el hombre lo ignora, para que se humille, para que haya misteriosa

gradación y armonías ocultas y belleza entre sombras, y aparezca en su plenitud á nuestros ojos el cuadro imponente de luz y oscuridad, cual dice bien con nuestra condición de humildes desterrados entre las esperanzas del porvenir.

Esto es fácil de comprender por un ejemplo: está uno leyendo á la incierta luz de la luna; demasiado embebido en su lectura, deja transcurrir mucho tiempo, hasta que la hermosa luz de la aurora domina algún tanto con su claridad el horizonte; pregúntese de pronto á ese lector de dónde le viene la luz que necesita, y de seguro ignorará qué foco le presta su influencia. Pues esto y no otra cosa sucede en nuestro caso.

Aquí la luz de la contemplación ordinaria es la luna, que va alumbrando los pasos que da el alma al acercarse á Dios, y la aurora es la contemplación extraordinaria, cuya luz es tan sutil y misteriosa, sobre todo al principio, que el alma, por más que haga, no lo entiende. Más aún: para recibir esta última es preciso que por grados vaya cediendo la primera; no es, pues, difícil, ahora, por de pronto, formarse vago concepto de lo que entonces sufrirá quien va pasando el formidable puente del estado ordinario al extraordinario de la oración en tan grande oscuridad, sin el auxilio de la luz que hasta entonces la había iluminado, y sin poder consolarse con la nueva que se le ofrece, tanto más oculta cuanto más excelente es en sí misma.

¡Qué concéntrico era y qué ordenado estaba el corazón humano allá en el Paraíso! Mas por el pecado, ¡qué excéntrico, qué desordenado quedó! Y á proporción de aquel orden y sumisión á la fuerza atractiva que Dios desplegaba, ¡qué hermosa luz iluminaba al hombre! Y

por el contrario, aquí en el destierro, á proporción de nuestra excentricidad, ¡qué tinieblas en todo nuestro ser!

Ni todas esas sombrías y pavorosas soledades que los astrónomos poetas nos pintan después de haberlas visto ó conjeturado con ayuda de potentes telescopios y del asombroso cálculo, nos harán formar idea de los sombríos misterios del orden moral que se obran en un alma excéntrica, tenebrosa, helada por el egoísmo y viviendo en el más desesperante silencio de la negación y del vicio.

Los medios restauradores de esas almas que moran en las tinieblas y sombras de la muerte, han, pues, de servir para contrarrestar á su excentricidad, á fin de que cedan á la atracción amorosa que les viene de Dios, y á proporción queden iluminadas como los astros, á medida que rinden su volumen á la fuerza central que impera como rey en su trono. ¿Será esto en el orden moral mera poesía, ó es que esos cielos, con sus globos inmensos de luz, de atracción y de fuego, no son sino caracteres donde se lee en todo rigor teológico la historia, mucho más noble, de las almas en su relación con Dios, centro del mundo de los espíritus, como lo es el sol de todo nuestro sistema planetario? El lector juzgará.

§ IV

PRINCIPALÍSIMA IMPORTANCIA DE LA DOCTRINA DE SAN JUAN DE LA CRUZ.—INTERPRETACIONES INEXACTAS QUE SE HAN DADO Á LO QUE EL SANTO LLAMA «PRIMERA NOCHE» DEL SENTIDO.—NO SE PUEDE TAMPOCO ADMITIR LA DEL PADRE BERTHIER, LA CUAL QUITARÍA TODA IMPORTANCIA Á LA DOCTRINA DEL GRAN MÍSTICO

Sobre este punto hay que convenir en que San Juan de la Cruz ha sido el destinado por Dios á la delicadísima y trascendental misión de enseñarnos lo que es el tránsito de la vida espiritual ordinaria á la mística. No cabe duda que este glorioso santo, con todos sus Escritos y con cada verso de sus inimitables poemas, iluminó admirablemente á las almas; pero su grande importancia consiste principalmente en habernos dado á conocer este período de transición que ahora estudiamos (1). Veamos, pues, ante todo, su doctrina.

Como á su grande alma ninguna luz ni gozo en la oración de acá puede hacerle olvidar ni por un momento la pura y clarísima intuición de la gloria, tiene por noche *escura* y sombría cuanto en la vida presente contempla y goza, él que vió en la cumbre de la Mística durante algunos años casi del todo rasgado el velo de los divinos misterios.

Sólo así podremos entender porqué se atrevió á divi-

(1) P. Poulain, obra citada, *troisième part., chapitr. XVI*, 29; y *La Mystique de Saint Jean de la Croix.*

dir toda la vida mística en tres períodos, llamando al 1.° noche del sentido (1), al 2.° noche del espíritu (2), y al 3.°, que es el matrimonio espiritual, la tercera noche, que es como aurora que precede á la visión del cielo (3); llegando á decir que estas tres noches no forman más que una sola dividida en tres partes (4).

Ahora, para fundar, cuanto vamos á escribir, en San Juan de la Cruz, bueno será tener en cuenta que no todos los escritores han interpretado sus *Escritos* antes citados, de una misma manera.

No ha faltado quien haya entendido las dos primeras noches por otras tantas fases de purgación, de tal suerte que la primera del sentido fuera puramente activa, es decir, alcanzada por propia industria y diligencia, y de consiguiente parte de la Ascética; y considerando á la segunda del espíritu como puramente pasiva.

En cuanto á esta segunda, nada en contra tengo que decir; pero en cuanto á la primera, basta leer someramente las Obras del Santo para ver con claridad que tal interpretación es inexacta. Fácil será convencernos de ello, tan pronto como expongamos los elementos que entran á formar el período denominado *primera noche del sentido*.

Más adelante va todavía el P. Berthier, el cual en once cartas dirigidas á la marquesa de Crequi, analizó lo que San Juan de la Cruz quiso darnos á entender por

---

(1) *Subida del Monte*, lib. II, caps. XIII, XIV y XV; *Noche escura*, lib. I capítulos VIII, IX, X y XI.

(2) *Noche escura*, lib. II, caps IV, V, XI, XVII y otros

(3) *Subida del Monte*, lib. I, cap. II.

(4) Ibid.

la primera noche, la del sentido; y en todo su trabajo analítico no descubrió más que una mina inapreciable de Ascética pura.

Cuando tiene delante palabras sublimes de divina unión con que San Juan de la Cruz quiso indudablemente significar las efusiones del amor místico, dicho escritor sale del paso interpretando esa unión por la conformidad con la voluntad divina. El autor de la *Subida del Monte* y de la *Llama de amor viva*, ¿quedaría muy satisfecho con tan humilde y modesta exposición? Pero es preciso consolarse: también ha habido quien pretendiera interpretar y exponer así, las Cartas de Santa Teresa, aun las más altas y sublimes. No importa que diga el Santo que esas dos noches son dos suertes de contemplación, y que la Santa declare los más recónditos arcanos de la Mística. Con ir acomodando todas esas maravillas á la conversión del pecador y á la adquisición de las virtudes sólidas, dase la dificultad por resuelta. Verdad es que Palafox lo hace, sólo porque no se juzga tan espiritual que pudiera declarar tan altos misterios. Mas no falta quien diga que para eso le hubiera valido más acudir á otra fuente.

§ V

PRINCIPALES CARACTERES QUE SEGÚN SAN JUAN DE LA CRUZ PERTENECEN AL PERÍODO DE TRANSICIÓN.—LA IMPOSIBILIDAD DE DISCURRIR.—SE ESTUDIA ESTA IMPOSIBILIDAD

La manera más fácil de convencernos de que en cuanto dijo San Juan de la Cruz acerca de la primera noche

del sentido hay encerrado un gran misterio al que no alcanza la Ascética, es declarar lo principal que acerca de ella escribió el Santo.

Lo primero que nos hace notar en la noche del sentido, es la imposibilidad de hacer meditación ó de discurrir sobre cualquier punto, aun aquellos en que antes se encontraba tanto consuelo sensible. He aquí las palabras del Santo: «No hay poder obrar ni discurrir en las cosas de Dios...» (1) Y por eso añade allí mismo: «Si de suyo (el alma) algo quiere obrar con las potencias interiores, sería estorbar... Bien así como si un pintor estuviese pintando... un rostro, que si el rostro se menease en querer hacer algo, no dejaría hacer nada al pintor...»

Antes de pasar adelante, veamos si hay aquí algo de extraordinario. Yo no me atrevería á negarlo, si esa imposibilidad fuera absoluta, pero hay que convenir en que no lo es; antes, como asegura Santa Teresa, en el recogimiento infuso que forma, como veremos, parte de este período, puede ejercitarse el discurso (2); por consiguiente, la imposibilidad de que habla San Juan de la Cruz, no es más que relativa, es decir, comparada con la facilidad que antes había para ello.

De ser absoluta esa imposibilidad, entonces sí deberíamos atribuirla á causa extraordinaria, esto es, á Dios en primer lugar, que es quien influye en esta misteriosa comunicación, como es patente; y en segundo lugar, á Dios no de cualquier modo, sino en cuanto obra por su

(1) *Noche escura*, lib. 1, cap. x.

(2) *Moradas cuartas*, cap. 3; donde se lee: «en la (oración) de recogimiento (infuso) no se ha de dejar la meditación.»

Providencia extraordinaria, porque dentro de los límites de la ordinaria no cabe el que uno quede privado enteramente de la posibilidad de discurrir para orar.

En cambio, no siendo más que gran dificultad para ello, viene á reducirse, aunque en alto grado, á la que todos sienten con frecuencia, mientras viven en la región ordinaria de la gracia; y así se explica y armoniza todo, si se atiende á que Dios retira la corriente de sus gracias que antes infundía por medio del discurso, para inundar al alma poco á poco y á su tiempo con la lluvia benéfica y más abundante de la contemplación, á la cual va ordenado todo este nuevo orden que aparece.

Para convencernos más de esto, el mismo San Juan de la Cruz concluye así el capítulo décimo: «No querría empero que de aquí se hiciese regla general de dejar meditación; que el dejarla, siempre ha de ser á más no poder, y solo por el tiempo que... la estorbare el Señor...»

De donde resulta claramente que la imposibilidad de discurrir ni es continua ni absoluta.

Pasemos ahora á estudiar el verdadero y distintivo carácter de este estado de oración.

§ VI

NOTA DE TODO PUNTO CARACTERÍSTICA DE ESTE PERÍODO DE ORACIÓN.—RECUERDO DE DIOS, QUE ES CONTEMPLACIÓN OSCURA Y SECA, NO ALCANZADA POR PROPIA INDUSTRIA, SINO INFUSA.—SED ARDIENTE DE DIOS QUE ABRASA Y QUEMA EL ALMA.—LA ÚNICA ORIENTACIÓN.—P. POULAIN

Dice nuestro Santo: «La segunda señal... de esta purgación, es que ordinariamente trae la memoria en

Dios con solicitud y cuidado penoso...» (1) Hasta aquí no encontramos nada de particular, si no es que el Santo nos lo declare al enseñarnos la causa de ese recuerdo de Dios.

«La causa de esta sequedad (que acompaña al recuerdo de Dios), es porque muda Dios los bienes del sentido al espíritu» (2). Y en este trueque el sentido padece, pero el mismo espíritu «no siente luego al principio (es decir, en esta noche del sentido) el sabor y deleite espiritual, sino la sequedad», bien que «siente fortaleza y brío para obrar, en la sustancia que le da el manjar interior, el cual manjar es principio de escura y seca contemplación» (3).

Este es el origen de donde podremos inferir nuevos elementos de todo punto sobrenaturales que no caben dentro del estado de la gracia ordinaria; porque esta «contemplación es oculta y secreta para el mismo que la tiene, ordinariamente» (4); por eso el alma no la ha procurado con su industria, mucho más que aquí «ya Dios es quien obra en el alma; de manera que parece que le ata las potencias... no dejándole arrimo en el entendimiento, ni jugo en la voluntad, ni discurso en la memoria» (5).

Las potencias en tal estado deben «dejarse llevar de Dios (6) descuidándose de cualquiera obra interior y

---

(1) *Noche escura*, lib. I, cap. IX.
(2) Ibid.
(3) Ibid.
(4) Ibid.
(5) Ibid.
(6) Ibid.

exterior que ellas por su industria... pretendan hacer; y si esto hicieran, sentirían delicadamente aquella refección interior; la cual es tan delicada que ordinariamente... no la siente» (1).

Tenemos, pues, contemplación seca, secreta, delicada, íntima, infusa (2) y que viene tan sólo de Dios, puesto que el alma con su industria, lejos de poder alcanzarla, tiene atadas sus potencias, y no puede hacer más que estorbar la obra divina. Luego estudiaremos la raíz de donde nace tan peregrino estado sobrenatural.

Este recuerdo que el mismo Dios infunde, es tan delicado y sutil, tan vago y general, que no parece puede compararse, en cierto modo, más que al deseo que todo hombre siente de su felicidad, tal como se esconde en aquellos momentos en que él mismo procura su propio exterminio.

Por lo menos aquí el alma no acierta á entender cómo deba dejar sus antiguos ejercicios espirituales de meditación y discurso, que tanto bien la habían antes procurado; y, á pesar de eso, «sin saber el alma por dónde va..., se ve aniquilada acerca de todas las cosas... que solía gustar, y sólo se ve enamorada sin saber cómo» (3); porque sin pretenderlo ni procurarlo, á deshora, ya sea en la oración, ya en las mismas conversaciones ú obras exteriores, «es su ordinario cuidado y solicitud de Dios» (4); «solicitud y cuidado (que) pone en el alma aquella secreta contemplación» (5), y que

(1) Ibid.
(2) Ibid., cap. x.
(3) Ibid. cap. xi.
(4) Ibid.
(5) Ibid.

desaparece y vuelve á reaparecer cuando menos se piensa.

En estas alternativas incesantes, «á veces... son las ansias por Dios tan grandes, que parece se le secan los huesos en esta sed y se marchita el natural y estraga su calor y fuerza por la viveza de la sed de amor, y siente el alma que es viva esta sed de amor... La cual sed, por ser viva, podemos decir que mata» (1), «aunque la vehemencia de esta sed no es continua sino algunas veces» (2), porque luego vuelve el alma de pronto y sin quererlo, entre tantas oscilaciones, cambios y zozobras, á lo que podría llamarse y llama el P. Poulain (3) su única orientación, y que nosotros designaremos con el nombre de dirección central y dominante.

Conforme á lo que antes se ha expuesto, es por demás luminoso el estudio que este docto padre ha hecho de ese mismo estado de oración, y así es justo que tome de él algunas de las observaciones que hace sobre tan delicado asunto, reservándome después estudiar el principio de estas secretas maravillas para venir á parar en lo que podemos llamar el carácter distintivo de este período de transición.

Cuatro elementos le constituyen, según este ilustrado padre: 1.°, la aridez que antes se expuso; 2.°, el recuerdo de Dios, sencillo, confuso, general y que ocurre independientemente de la voluntad; 3.°, una necesidad penosa que siente el alma de unirse más íntimamente

---

(1) Ibid.

(2) Ibid.

(3) Obr. cit., chapitr. XVI, n. 8.

con Dios, y que, á pesar de sentirla, ni ella misma sabe lo que es y á dónde tiende.

Si el alma cambia de rumbo y piensa en otra cosa, como la brújula cambia por el momento de dirección á una ligera ráfaga de viento, no tardará en volver á su única orientación, así como la aguja, pasada aquella ráfaga, vuelve obstinadamente á su dirección primera.

§ VII

SUS CUATRO ELEMENTOS. EL CUARTO ELEMENTO «OCULTO» QUE EL DOCTO PADRE PONE.—OBSERVACIONES.—NUESTRO PARECER

El P. Poulain, además de estos tres elementos que afirma ser directamente conocidos, pues son objeto de la observación, admite un cuarto elemento que llama *oculto*, por la razón contraria, y porque para conocerlo es preciso que nos valgamos del raciocinio.

Diré lo que me ocurre sobre esto, lo cual, si no me engaño, significa que, una vez conocidos los dos últimos elementos, lo que procede, desde luego, es tratar de explicarlos razonablemente y estudiar los principios de donde se derivan. En una palabra: después de enunciar los hechos que caen bajo la mirada de la observación, es preciso ver qué auxilios ha infundido Dios en el alma para que en su virtud se produzcan tales efectos.

¿Qué auxilios ó medios extraordinariamente sobrenaturales son éstos? El P. Poulain no dice sino que «Dios comienza á infundir en el alma la acción que caracteriza la oración de quietud, pero no sucede esto sino en

un grado rudimentario y muy poco caracterizado, y por esta causa no se tiene conciencia de ello» (1).

El P. Poulain llama, pues, á esta oración *quietud*, aunque en estado latente. San Juan de la Cruz no la llama sino contemplación oscura, seca, etc. ¿Será lo mismo? ¿Habrá un término medio que caracterice este período de transición y que al mismo tiempo nos dé á conocer si se distingue ó no de la oración de quietud?

Después de haber consultado cuanto me ha sido posible á los Doctores que más han estudiado este punto, y sobre todo á San Juan de la Cruz, he aquí lo que me ha parecido sacar en limpio de tales enseñanzas.

Dos son las opiniones, ambas probables, acerca del principio interno y extraordinario que produce las penas espirituales más acerbas de la purificación pasiva.

Una, que afirma serlo la misma contemplación mística, bien que todavía en germen y en estado latente. Otra, que no admite, durante este mismo período, contentemplación mística, ni siquiera en estado latente; pero sostiene que el Señor influye de un modo extraordinario para que se actúe el don de Entendimiento en alto grado, sin que á la vez se actúe el de Sabiduría.

En virtud de aquel, penetra el alma, sujeta á tal purificación, los rigores de la divina justicia, los propios defectos más íntimos, así morales como naturales, y otros objetos semejantes más aptos para deshacerla y abatirla; y como no acompaña el don de Sabiduría que

---

(1) He aquí las palabras del P. Poulain: «Dieu commence à exercer sur l'âme l'action que caractèrise l'oraison de quiètude, mais il le fait trop faiblement pour q'on en ait conscience». (Troisième part., chapitr xvi, n. 17)

conforta y acerca el alma al mismo Dios para que le sienta y guste su dulcedumbre, de ahí aquella pena inefable á la cual no se sabe poner nombre.

Según, pues, dicha primera opinión, en este período influyen para afligir tanto al alma, los mismos principios que después producen la contemplación deleitable de amor. Mas como el alma está todavía tan manchada, por eso contempla, eso sí, pero sin sentir la divina suavidad, sino todo lo contrario. La segunda opinión no admite, como los que defienden la primera, que el alma en este período reciba la contemplación mística, y, por consiguiente, el primer grado, que es la oración de quietud, ni siquiera en estado latente, sino una de tal naturaleza, que ponga gradación bellísima entre la contemplación ordinaria y la mística.

Presentemos, ante todo, las razones que favorecen á una y á otra opinión, para que después cada uno siga el parecer que juzgue más fundado.

§ VIII

ES PROBABLE LA SENTENCIA DE LOS QUE DEFIENDEN QUE ESTE PERÍODO DE TRANSICIÓN NO CABE DENTRO DE LA GRACIA ORDINARIA, Y, SIN EMBARGO, TODAVÍA NO LLEGA AL ORDEN DE LA MÍSTICA.—PRUEBAS.—LA ESENCIA DE LA MÍSTICA.—NO SE VE INCONVENIENTE EN QUE SE ACTÚE EL DON DE ENTENDIMIENTO SIN EL DE SABIDURÍA.—SE ESTUDIA LA NATURALEZA DEL DE ENTENDIMIENTO POR LO QUE TOCA Á ESTE PUNTO.—P. ÁLVAREZ DE PAZ.—SANTO TOMÁS.—P. SUÁREZ.—FR. ISIDRO DE LEÓN, CAPUCHINO.—FR. JOSÉ DEL ESPÍRITU SANTO.—EFECTOS MARAVILLOSOS DE ESTE DON.—FUNDAMENTOS DE LA OPINIÓN CONTRARIA.—SAN JUAN DE LA CRUZ.—INTERPRETACIÓN DE LOS PADRES QUE ASÍ PIENSAN.—OPINIÓN QUE JUZGAMOS MÁS PROBABLE

Empecemos, ante todo, por estudiar si es ó no sólida la primera de las dos opiniones arriba apuntadas. Oportuno es tratar ahora este punto, cuando ya conocemos la esencia de la Mística y de la contemplación ordinaria. No necesitamos más, como se verá, porque la *quietud*, como mística que es, según todos, ha de participar de la esencia de la Mística.

El período que vamos examinando no cabe dentro de la gracia ordinaria, pues San Juan de la Cruz nos asegura que nuestras diligencias no bastan para alcanzarlo. Y tampoco es místico propiamente hablando, porque el objeto formal de la Mística, según probamos, es Dios gustado por el alma.

Es así que en este período el alma no gusta á Dios,

razón por la cual se le llama contemplación seca; por consiguiente, este período es un término medio entre la contemplación ordinaria y la mística.

¿Qué elementos, pues, se dirá, producen tal estado? Por ventura, si es contemplación más que ordinaria, ¿no deberemos contar para ella con los Dones del Espíritu Santo? Y entonces ¿no tendremos los mismos principios en este período que en la contemplación estrictamente mística?

A esto voy á contestar: no acierto á entender cómo se puedan actuar los dones de Entendimiento y de Sabiduría juntamente, y sin embargo se obre en el alma esa contemplación árida y seca que parece que mata, según San Juan de la Cruz. En cambio no veo inconveniente en que á un alma se conceda gracia para que en ella se actúe en sus efectos extraordinarios el don de Entendimiento, sin que á la vez se actúe el don de Sabiduría.

Ahora bien; el don de Entendimiento por sí solo produce todos los efectos admirables y característicos que nos describe San Juan de la Cruz, como propios de este período. Luego así parece que debe explicarse el estado de oración que vamos estudiando. Y lo mismo enseña el P. Scaramelli en las siguientes palabras: «Ya dijimos (1) muchas veces con el Angélico y con otros doctores, que es propio del don de Sabiduría, hacer á Dios presente y amable al alma con mucha suavidad. Ahora bien; así como en esta oración (la de las noches del alma) no obra de modo alguno este don, así no se representa aquí Dios al alma cercano, sino que se mues-

(1) *Directorio místico*, trat. v, cap. xxi, n. 227.

tra como en perspectiva, lejano. Dijimos, pues, en otra parte que no es oficio del don de Entendimiento dar al alma deleite, satisfacción y hartura, sino sólo una penetración aguda de las cosas divinas, y por eso hallándose el alma, mientras está en esta contemplación, en una penetración espiritual sutilísima de la bondad de Dios, sin delectación en Él, no le puede resultar otro efecto que un deseo y una pena sumamente penetrante y sutil (que son las mismas palabras de Santa Teresa) de verse lejos de ella, la cual pena la va reduciendo poco á poco á agonías de muerte». «El representársele Dios lejano, y con tales noticias que la traspasan..., no proviene, pues, de otra cosa sino de toda esta contemplación, en la cual no concurre Dios con el don de Sabiduría, sino sólo con el don de Entendimiento, en grado eminente» en la purgación del espíritu, y en grado remiso durante el presente estado de transición. Varias razones nos confirman en este modo de pensar. La primera nos la suministra el docto P. Alvarez de Paz, que dice: «El don de Entendimiento se distingue del de Sabiduría, en que éste se da para alcanzar el juicio, y aquél para la (simple) aprensión de las cosas divinas» (1). Y no se crea que esta doctrina deja de tener fundamento sólido. El mismo Santo Tomás sostiene que el acto del don de Entendimiento no llega á ser juicio, sino que se detiene en la simple aprensión de las verdades sobrenaturales que pertenecen al entendimiento especulativo, para que de ellas se juzgue por el don de Sabiduría (2).

De ser así, no habrá dificultad para entender cómo la

(1) *De natura contemplationis*, lib. v, part. II, cap. IV.

(2) 1.ª 2.æ, q. 68, a. 4.

contemplación que en su virtud se infunde, es árida, seca, y de la cual apenas alcanza reflexión el mismo en quien se obra, sobre todo si se tienen en cuenta los demás elementos expuestos.

Preciso es, sin embargo, convenir en que no todos admiten que el don de Entendimiento no dé por resultado más que la simple aprensión. El P. Suarez, por ejemplo, no acierta á entender cómo eso pueda ser verdad, sino que, después de indicar que Santo Tomás retractó su doctrina anterior en otro lugar (1), ó por lo menos expuso su doctrina con más claridad, afirma «que es de parecer que el acto del don de Entendimiento debe consistir no en la sola aprensión de los términos ó de las proposiciones... sino en una aprensión que penetre, perciba y consiguientemente juzgue algo» (2).

El docto y piadoso Fr. Juan de Santo Tomás es del mismo parecer, y sin avenirse á que Santo Tomás cambiara de opinión, le interpreta en conformidad con esta doctrina.

Y así la más comúnmente seguida acerca de la diferencia que existe entre el don de Entendimiento y el de Sabiduría, es que por el de Sabiduría el alma gusta y saborea con amor deleitable las cosas de Dios, y por el de Entendimiento penetra profundamente y con cierta divina sutileza el objeto representado al entendimiento (3).

El P. Fr. José del Espíritu Santo, carmelita, para

---

(1) 2.ª 2.ae, q. 8, a. 1.

(2) *De gratia*, lib. II, cap. XIX.

(3) *Místico cielo*, compuesto por el P. Capuchino Fr. Isidro de León; Introducción á la 3.ª parte, pág. 60.

explicar los efectos de este divino don, le compara á los de la concentración de los rayos solares en un espejo cóncavo (1); y de este modo podremos llegar algún tanto á conocer cómo esa luz penetrante y sutilísima hiere el alma y la abrasa. Algo se deja entender también, cómo es verdad que así herida el alma, al ser embestida con tan peregrina luz, se oriente en el único pensamiento culminante de Dios que por todas partes amorosamente la persigue.

De donde resulta que el alma, viviendo en el destierro de esta vida donde tan fáciles son las distracciones y divagación de los sentidos, ella, sin embargo, fortalecida con tan hermoso y raro don del cielo, se sustraiga más ó menos á las influencias de la primitiva prevaricación (2).

Este es el camino que juzgan más llano y sencillo los que defienden una de las opiniones alegadas para explicar este período de transición.

Veamos ahora los fundamentos de la opinión contraria.

Uno hay que vale por muchos: la autoridad de San Juan de la Cruz. No dice el Santo, es cierto, con toda claridad que la contemplación á la cual atribuye tan acerbas penas, se obre en virtud de ambos dones, el de Entendimiento y el de Sabiduría á la vez; pero hay que

---

(1) En la *Cadena mística carmelitana;* obra que siento no tener hace mucho tiempo á la vista, y por eso no puedo alegarla más exactamente. Fué impresa en Madrid, 1678.

(2) Por todo lo dicho se conocerá una vez más que la Mística es tan ininteligible, si se prescinde de los dones del Espíritu Santo, como lo sería la Ascética si se prescindiese de la gracia y las virtudes.

confesar que la lectura de su *Noche escura del alma*, ya en el libro primero, ya sobre todo en el segundo, principalmente en los capítulos quinto, décimo, etc., etc., parecen denotar que así pensó el gran místico.

He aquí algunas de sus palabras: «La misma luz y la sabiduría amorosa que se ha de unir y transformar al alma, es la misma que *al principio* la purga y dispone; así como el mismo fuego que transforma en sí el madero incorporándose en él, es el que primero le estuvo disponiendo para el mismo efecto» (1).

No faltará quien ponga dificultad á esta doctrina, pues no parece se da á entender cómo un mismo principio, la contemplación obrada por virtud de los dones de Entendimiento y de Sabiduría, produce en este período tan acerba y honda pena, y después tan puro é íntimo deleite; ahora nada de sentir á Dios, y después sí.

A esto el santo dice que la falta del sentimiento de la divina Presencia debe atribuirse á las manchas é imperfecciones del alma, las cuales, después en los grados místicos siguientes, van desapareciendo, y á proporción dejan lugar á que el sentir á Dios lo vaya el alma alcanzando.

Esta solución la he visto combatida en un manuscrito compuesto por autor que no dejaba de respetar al gran místico; pero no gozando entonces éste de tanta autoridad como hoy, por no estar aún beatificado, no es extraño que le combatiera en este punto, que el Santo no aclaró enteramente.

Como quiera que sea y sin que cuanto aquí se indi-

(1) *Noche escura*, lib. II, cap X.

que menoscabe en nada la grande autoridad del incomparable místico, mucho menos cuando él no declaró abiertamente esa opinión, no estará de más, siquiera para dilucidar este punto oscuro, no omitir que los autores dan por supuesto que no hay repugnancia en que el Señor conceda la oración propiamente mística y, por consiguiente, el sentimiento y la íntima experiencia de Dios á una persona que esté manchada con toda clase de pecados veniales é imperfecciones.

Ocurre, pues, preguntar: en este caso, ¿qué hará Dios con esta alma, para que siendo, como es, imperfecta cuanto se puede concebir, goce y sienta la presencia de Dios?

Pero prosigamos nuestro estudio, advirtiendo que tenemos por más probable la primera opinión defendida; y conforme á esto iremos exponiendo sucesivamente la doctrina que resta acerca de este período.

§ IX

PROPOSICIÓN FUNDAMENTAL: EL DON DE INTEGRIDAD.—RESTRICCIONES. — VARIOS SENTIDOS EN QUE PUEDE TOMARSE ESTE DON.—DEMOSTRACIÓN DE QUE ESTE PERÍODO DE TRANSICIÓN INCLUYE EN SÍ LO MÁS EXCELENTE DEL DON DE INTEGRIDAD

Fíjome en lo que San Juan de la Cruz nos ha enseñado en las páginas anteriores, que son, según creo, exacto reflejo de toda su doctrina, acerca del estado de oración que vamos analizando. Y después de comparar los privilegios sobrenaturales que van incluídos en ese estado, con los que entraña el estado de integridad, tal

como fué concedido á nuestros primeros padres en el Paraíso, y es comúnmente declarado por los santos Doctores; paréceme poder sentar la proposición siguiente: «El período de transición que media entre la gracia ordinaria y la mística propiamente dicha, es don tan excelente, que ya que no puede considerarse de ningún modo como el principio de la restauración del don de integridad; pero al menos es admirable bosquejo de ese mismo don y tiene con él íntimas analogías, y no se concede jamás ahora, sino con dos restricciones: 1.ª, en lo que se ordena á que se vaya perfeccionando la oración; 2.ª, en cuanto es compatible con los efectos del pecado original, de sufrir penas en el alma y dolores en el cuerpo; los cuales efectos, lejos de quedar inmune de ellos el que penetre en este período, habrán de ser más intensos, según la ley ordinaria de la Providencia, á proporción de la intensidad y mayor excelencia con que reciba los demás dones que se infunden en este mismo estado.»

Vayamos por partes para demostrarlo.

En dos sentidos puede tomarse el don de integridad, ó, lo que es lo mismo, la justicia original ó el estado de la naturaleza íntegra: primero, en cuanto incluía toda la rectitud y subordinación del cuerpo al alma, de los sentidos y pasiones á la razón, del alma á Dios, á fin de que el hombre, constituído en ese orden admirable, libremente pudiera pensar en Dios y amarle, siempre que quisiera. Segundo (1), en cuanto que á todo ese

(1) Así no consideramos el don de integridad aisladamente de otros análogos, sino que incluímos los demás que iban inherentes á él, en cuanto se ordenaban todos á la oración perfecta en el estado primitivo.

cúmulo de dones que pueden suponerse sin la elevación al orden sobrenatural, se agreguen otros de un orden intrínsecamente sobrenatural, merced á los cuales no sólo pudiera el hombre pensar en Dios y libremente amarle, como en el primero se ha dicho, sino que estuviera en cierta imposibilidad moral de hacer lo contrario por su proximidad á Dios, al cual debiera tender, al menos con frecuencia, como á su centro y fin sobrenatural.

Ahora bien; el que penetra en este período de transición, no en absoluto, pero sí en cuanto se ordena al ejercicio perfecto de la oración, sube á un estado tan admirable, que siente con frecuencia como cierta imposibilidad moral de lo contrario, sin que, por entonces, hagan guerra ni el cuerpo con sus sentidos y pasiones á la razón, ni la razón á Dios. Este estado se inicia al presente y se va perfeccionando después, á medida que el alma va penetrando en la Mística; ¿qué falta, pues, para que podamos decir que por esta senda Dios infunde un precioso don que es admirable bosquejo del primitivo de integridad, según que dispone á la contemplación?

No dejo de conocer que este lenguaje no se ha acostumbrado entre los teólogos místicos. Por la misma razón no hago hincapié para que lo adopte quien sintiere en ello alguna repugnancia. Más diré: por el pecado de origen, la inconstancia del hombre para actuarse en Dios, la dificultad que siente para amarle, la indiferencia para todo lo que es unirse á su último fin, la atracción que siente casi irresistible á lo material y caduco, vienen á ser para él como una segunda naturaleza, y con San Pablo exclama, triste y desconsolado: «¡Infeliz

de mí! ¿Quién me librará del cuerpo de esta muerte?» Mas he aquí que viene en su auxilio el don de Entendimiento, en virtud del cual casi la única orientación del que le posee con la excelencia declarada, es suspirar por Dios y tender á Dios, sin que el hombre lo procure; y puede, con admirable penetración y profundidad, empezar á entender las cosas eternas con una mirada sutilísima; ¿qué falta entonces para lo que antes se ha declarado, en orden á la oración?

Pero ahondemos un poco más en este asunto.

El don de integridad ponía tal concierto y armonía en todo el hombre para volar á su centro, que no sé yo si con ser él por naturaleza tan frágil y miserable, era accesible en todos sus movimientos de alma y cuerpo al más ligero desorden; al menos el pecado no podía existir entretanto.

Y todavía añadiré, con la autoridad del Doctor Angélico, que gozaban habitualmente de la dicha de pensar en Dios y amarle tan de cerca, que, sin trabajo alguno, sin pesadumbre, sin zozobra, antes con suavidad y dulzura inefables, no parece sino que le tenían y le disfrutaban á su placer.

Ahora bien; los místicos, para llegar á serlo, á medida que penetran más y más en el divino santuario de la Mística, reciben no sólo las gracias extraordinarias para que los dones del Espíritu Santo se actúen con la perfección y sublimidad expuestas, sino también, mientras oran místicamente, para que sientan como cierta feliz imposibilidad para distraerse; en un principio esta gracia se les comunica á manera de brisa tenue y casi imperceptible que va derramando por las potencias y por todo el hombre gérmenes de salud, de armonía, de

concierto, de paz y de orden divino; después, cada día con más alta perfección, hasta que llegue á la cumbre de la Mística, que es como el Edén del hombre caído, pero al mismo tiempo sublimado por la veneranda manifestación de Dios, que, sin medida, ostenta sus grandes misericordias.

En esta vida, como el cuerpo hace guerra al espíritu, y las pasiones y sentidos á la razón, y la razón y la voluntad á Dios; á esas almas privilegiadas que pretende introducir Él en la Mística, para que eficaz y suavemente se consume el divino plan, el Señor las concede, á fin de que con aliento emprendan su carrera, la *única orientación* que entonces sirve para no andar errantes.

Pero no es esto lo más notable: tal orientación no es precisamente efecto del cuidado que tenga el alma en recogerse y replegarse para pensar en Dios, sino que sucede sin pretenderlo ni próximamente procurarlo. Hasta qué punto sea extraordinario este estado, no es difícil decirlo: todos saben cuán costoso es á varias personas, principalmente si á su disipación se junta la rusticidad, la simple meditación metódica: para que estas personas mediten con toda propiedad, sería precisa una gracia extraordinaria. ¿Habría de decirse por eso que eran místicas tales personas? De ningún modo; y por la misma razón tampoco podrán llamarse todavía místicos los que gocen de dicha orientación.

Bien es verdad que van caminando hacia la Mística sin poseerla, como van bogando en dirección á alta mar, sin haber llegado á ella, los que luego, al salir del puerto, sienten y gozan las influencias y brisas que allá se respiran.

Además experimenta el alma, como se dijo, en este período, una necesidad dolorosa y persistente de unión más íntima con Dios. Pero nótese que al mismo tiempo el que se halla en ese estado, no es llevado á procurarse esta unión por medio de los ejercicios antiguos, en los cuales no experimenta más que desabrimiento y disgusto; y por añadidura los considera y de algún modo los ha encontrado insuficientes para alcanzar el bien que anhela.

¿Sabe por lo menos qué desea? ¡Es tan vago y confuso por entonces ese deseo, que sólo es comparable al instinto con que sin reflexionarlo, vamos buscando en todas nuestras obras la felicidad, aunque no atinemos en los medios de alcanzarla!

Así brevemente delineado este carácter inequívoco del grado de oración que examinamos, es tiempo ya de preguntar: ¿puede explicarse sin que de algún modo se conceda ó se infunda en el alma, en cuanto se ordena á la oración, un don muy especial, aunque no sea estrictamente místico? Y ¿cómo y por dónde podrá el alma alcanzar este incomparable don?

El P. La Reguera escribe que, para penetrar en el estado de oración que vamos estudiando, ha debido recibirse ya lo que llama elemento *positivo*, y que, según él, consiste en cierta nueva luz tan fuerte, viva y penetrante, que hiere los ojos del espíritu, y produce en ellos pena y dolor exquisitos, á causa de no estar bien purificados, y porque así se descubren intensamente los propios defectos. Añade el mismo Padre que esa luz consiste en ciertos actos intelectuales de oculta y no bien marcada contemplación, acompañada de afectos que á pesar de ser más intensos que todos los de antes, sin

embargo no pueden ser apreciados por el alma porque entonces carece de la necesaria reflexión (1).

¿Qué más se necesita para explicar, en nuestro corto entender, la obra misteriosa que entonces Dios ejecuta en el alma? Y en ese caso, lo que el P. Poulain llama el cuarto elemento de la noche primera del sentido, ó habría que identificarlo con este que el P. La Reguera denomina positivo, ó habría que considerarlo como causa del que llama tercer elemento; del cual veo muy razonable asegurar que es oculto, como enseña con mucha propiedad el P. Poulain, porque no se conoce directamente como los otros, sino que hay que irlo deduciendo por vía de raciocinio. Y así no es extraño que en el alma empiece á desarrollarse un deseo persistente, pero en grado tan remiso y doloroso á la vez, de unirse el alma con Dios, como nunca lo había sido antes.

§ X

RECAPITULACIÓN.—EFECTOS MARAVILLOSOS DE LOS DONES EXPUESTOS

Recapitulemos ahora brevemente, puesto que se trata de punto tan delicado é importante.

Para que nosotros al presente alcancemos el don expresado sin que salgamos de nuestra condición, lo primero que se necesita es acallar la energía de nuestras facultades, y esto se ve cumplido en lo que el P. La Reguera llama el elemento privativo (2).

---

(1) *Prax. Theol. Myst.*, l. III, q. II, n. 177 y 178.

(2) *Num.*, ya cit.

Después sobreviene lo que el mismo teólogo místico llama *elemento positivo*, y que consiste en infundir en el el alma los gérmenes primeros de la Mística, sin constituirla formalmente todavía. De todo lo cual resulta: 1.°, la orientación única que el alma, durante la tempestad que se desencadena sobre ella, necesita para no ir errante en toda esa pavorosa prueba; y 2.°, la positiva tendencia al fin último, que es á la vez centro hacia donde debe tender el alma, y de hecho tiende, no por sus propias fuerzas, no por las ordinarias de la gracia, sino en virtud del poder soberano de la gracia extraordinaria, con sólo dar su consentimiento á esa divina influencia. ¿Se necesita más para probar la tesis propuesta?

Allá en el Edén, en virtud del Don de integridad Adán y Eva gozaban del privilegio de tener sumiso el cuerpo al alma, sus pasiones á la razón, y ésta sin estruendo, sin esfuerzo alguno estaba sometida plenamente á Dios; con lo cual, al iluminar el alma la luz de los dones del Santo Espíritu, nuestros primeros padres gozaban de la contemplación de Dios, y sentían encendidísimos afectos en la divina Presencia.

En el orden presente esa concordia y armonía quedan suplidas por la privación y silencio de la energía de los dones naturales, por la orientación única de aquel recuerdo de Dios reducido á su más sencilla expresión, pero enérgico, constante, persistente, que avisa, dirige, fortifica en medio del caos, y últimamente en virtud de aquella naciente claridad de la contemplación rudimentaria que, según va poco á poco desenvolviéndose, va infundiendo en el alma destellos de Dios y de sus infinitas perfecciones, pero que como en un principio es

tan vaga y confusa y falta de reflexión, el alma no la entiende. En fin, esa misma claridad oscura produce una dolorosa y sutilísima pena que atormenta lo que no se puede ponderar, á quien así se ve envuelto entre las oscuridades sombrías de esta vida y la luz todavía incierta que desciende de lo alto.

¿Concíbese esa orientación sin la esencia de la Mística? No cabe duda, como se concibe en el Paraíso el don de integridad sin la Mística; pero así como allí este don era un poderoso auxiliar que removía los obstáculos á la expansión de la Mística, así en el estado presente la única orientación que se experimenta en la primera noche del sentido, es gran auxiliar para que los otros elementos se desenvuelvan á su tiempo, y el alma alcance lo que desea sin saberlo, que es la unión con Dios.

Fortalecida con los dones antes declarados, el alma pierde más ó menos de su excentridad, para ser concéntrica de un modo inefable. Entonces sí que la caridad, secundada y fortalecida por todo ese cúmulo de gracias ya descritas, se ostenta vigorosa é imponente bajo la acción soberana de Dios que atrae con gran suavidad y fortaleza al alma; y ésta vuela con ímpetu á Él, alcanza su unidad misteriosa y se ilumina á proporción: á la manera como los astros, en razón directa de sus movimientos concéntricos y sometidos á la ley de la atracción, reciben su luz y armonía.

§ XI

DECLARACIÓN DE LOS DONES QUE CONSTITUYEN AL HOMBRE EN ESTE PERÍODO DE TRANSICIÓN Y NO SE CONCEDEN EN ABSOLUTO, SINO EN CUANTO SON COMPATIBLES CON EL ESTADO PRESENTE. — ESTOS DONES AUMENTAN LAS PENAS Y SUFRIMIENTOS

¡Pero ¡ay! que todo ese conjunto de maravillas no se obra en la estancia deliciosa del Paraíso, sino acá, á través de las sombras del destierro! Y en tal estado el don de que se trata, no se concibe sino en cuanto, por una parte, ayuda al peregrino á producir los efectos maravillosos de oración, para los cuales fortalecía en el Paraíso á los primeros padres; y, por otra, le deja envuelto en las miserias de esta vida, sujeto á todo linaje de penas interiores y exteriores.

Y todavía esto me parece poco para que ocupe el debido lugar en los planes de Dios. Porque Dios, magnífico en todas sus obras, había de serlo especialmente en la más grande de todas sus magnificencias después de la Encarnación del Verbo y santificación de su benditísima Madre; que todo eso es la Mística, bien considerada. Y, por lo mismo, no me satisface decir que el Señor había de conceder un don semejante al primitivo de integridad, sin destruir las penalidades de la vida presente, sino que ese mismo don concedido á los místicos á medida que éstos avanzan en su carrera, es fuente manantial de penas y dolores, tales como es moral-

mente imposible que las sufran los demás siervos de Jesucristo. Estudiémoslo.

En la primera noche del sentido, y en grado inefable después, puede Dios embestir á un alma con una luz tal que la vaya ilustrando íntimamente acerca de la necesidad que ella tiene de unirse muy estrechamente con Dios, sin que, por otra parte, el mismo Señor se le muestre cercano y próximo á ella, como sucede al concederla el acto excelentísimo del don de Sabiduría.

Y cabalmente, no pocas veces los teólogos místicos explican así varias operaciones al tratar de los diferentes grados de la Mística. Y por cierto que no parece difícil explicar ese estado, suponiendo que á un alma no se la conceda más que el acto del don de Entendimiento, para que así conozca lo que no tiene y sufra inconsolable por lo que todavía no llega á poseer.

Imagen, aunque pálida, de tan penosa y fiera purgación, sería la permanencia continua de nuestros primeros padres á las puertas cerradas del Paraíso, desde donde llegaran á sus oídos los ecos de la morada feliz, sin gozar de su ambiente, placidez y encantadoras armonías; antes, viviendo abrumados allí bajo el peso de la vejez, de todas las calamidades, de la concupiscencia, de la ignorancia y de todos los efectos del pecado.

Pero es preciso alegar otras razones, á ser posible, más eficaces para probar la misma verdad. El don que supone ese nuevo estado que vamos analizando, viene á descansar dentro de un hombre que no por eso deja de pertenecer á la raza proscrita de Adán. Y aquí es donde precisamente amanece una nueva aurora de maravillas y misterios inefables.

No es difícil entender el don de integridad, por lo

que tiene de medio eficaz y poderoso para la oración, en un hombre cuyo conjunto de alma y cuerpo guarde proporción y armonía perfecta. Así resulta felicísimo, concertado, armónico en todo su ser, cuya frente fulgura de alegría y, á la vez, de inocencia y de candor. Mas ¿hay quién pueda concebir un hombre que posea mucho de lo que el don de integridad encerraba de medio poderoso á la oración, y que, sin embargo, tenga un cuerpo sujeto á todas las miserias del estado presente y cuya alma, fuera de lo que ese mismo don atesora de precioso, sienta en su interior las furias de las tentaciones?

Pues eso y no otra cosa sucede en los que Dios ahora traslada de la vida ordinaria de la gracia al vergel de la Mística. Maravilla es ésta que debo ilustrar cuanto pueda con una semejanza.

Concíbese sin dificultad un poderoso y formidable mecanismo ejecutado en un material que, por su robustez y resistencia, guarde proporción con la variedad y complicaciones, fuerza evolutiva y vertiginosa rapidez de esa pasmosa maquinaria; pero ¿cómo será posible que ese mecanismo ejecutado con un material deleznable y frágil, tan pronto como se ponga en actividad, no quede reducido á polvo?

Pues así cabalmente, con proporciones alarmantes y en un orden sublime, sucede en nuestro caso.

Es cierto que á todos los hijos de Adán se desborda el inmundo turbión del pecado original. Su cuerpo, de consiguiente, es caduco y quebradizo como un vaso de arcilla. Es de tierra, y tiende á volver á la tierra con todas sus bajas y rastreras pasiones. Para conseguir, pues, que ese cuerpo no se levante contra el imperio

del alma cuando el entendimiento y la voluntad se ocupan en Dios durante la oración, ¿no habrá de necesitarse un don extraordinario?

Se desencadenará la tempestad en la baja esfera del cuerpo, de los sentidos, de las pasiones; pero el alma, escondida en su interior, de tal manera pensará ahincadamente en Dios, que apenas, aunque quiera, no podrá pensar en otra cosa. Su única orientación y descanso, si bien frecuentemente ni eso sabe, es la luz misma de Dios, en quien se fija honda y serenamente; sin ayuda, sin industria propia ni de criatura alguna, penetra y lee con pura inteligencia.

Fácil es presumir cómo quedará entretanto reducido á polvo y casi aniquilado todo el natural del que así mora y vive en otra región superior. Y bien se echa de ver que esa especie de aniquilamiento será tanto mayor, cuanto el hombre, por sus disposiciones naturales, por sus hábitos contrarios al recogimiento, se halle más distante de la vida sobrehumana en que se inicia, y cuanto más alto y prodigioso sea el vuelo que emprenda el alma en su nueva peregrinación.

Par esta misma causa, no es difícil comprender porqué todos, ó casi todos los místicos, á parte de otras razones, llevan su espíritu iluminado dentro de un cuerpo enfermizo y en ruinas; no de otro modo que si á un vaso deleznable se le llena de un licor preciosísimo, cuya fuerza potente rompe y desmenuza las paredes en que está encerrado.

Después ya el cuerpo, cuando en virtud de bruscas embestidas y fuertes purificaciones, ha logrado irse connaturalizando un poco con el modo de vida del espíritu, y no menos participa en su género de algunas

de las inundaciones de alegría y consuelos del alma, con frecuencia también parece que se restaura y resucita á su primitivo vigor; si bien las pruebas pueden llegar á ser tan fieras en la parte superior, que la inferior sucumba, ó poco menos, durante ese fuego, tan semejante al Purgatorio (1).

Por fin amanece acá en el tiempo la aurora de la bienaventuranza posible. Y cuando tanto goza el alma allá en la cumbre de la Mística, la perfección y santidad es tan grande, que el mismo cuerpo parece que se olvida de que padece. No es extraño: la gloria es la santidad consumada y la gracia perfecta; por eso y por otras causas, el alma de Jesucristo, infinitamente santa, gozó también acá de la intuición clarísima de Dios.

De esta gloria participan y gozan también á proporción los místicos en su cuerpo con alguna frecuencia y según los fines de la divina Sabiduría, para que se conformen en todo con Jesucristo, tipo de los santos.

Y por la misma razón no es de extrañar que más de una vez ellos, en los últimos grados de su ascensión gocen tanto en su alma, que el mismo cuerpo, compañero en las fatigas y trabajos, lo venga á ser también en el gozar, participando de las dotes gloriosas, siquiera por momentos y de paso.

No se olvide tampoco que, á medida que el alma se va purificando en este orden de la oración, pierde no sólo la vida natural en sus tendencias y aficiones, sino

---

(1) Bastan estas reflexiones para entender, si otras superiores faltaran, porqué sucumbieron tan pronto, inundados de tantas misericordias divinas, San Luis Gonzaga, San Estanislao de Kostka y San Juan Berchmans, que también fué gran místico, como hoy ya todos saben.

su natural modo de obrar por discurso, pasando gradualmente al obrar de las inteligencias separadas, primero imitándolas tan sólo, aunque de lejos (estado ordinario); después, como si en realidad fuera una de tantas (el extraordinario ó místico).

Pero dejar uno el modo natural de obrar es renunciar á sí, dejarse á sí, para vestirse y transformarse en otro ser ó manera de ser, que no es la suya, y todo esto contradice y hace guerra al egoísmo.

Y no vale decir que todo ese procedimiento va ordenándolo Dios á que el alma suba y se sublime: esto es verdad; pero el alma no lo entiende, y al principio ni la primera idea le ocurre de que debe entenderlo; y así no es extraño que el natural murmure y gima, como llora y gime la corriente cuando va atravesando riscos y malezas, aunque después llegue á deslizarse suavemente por prados amenos matizados de flores.

Si á esto se junta el carecer de dirección que vaya consolando y alentando en medio de esas desolaciones, ó por ventura el encontrar un director refractario á todo lo que no sea meditación estricta y metódica, y que, por lo mismo, lejos de alentar, es el primero que va poniendo dificultades; la grita del mundo, que consciente ó inconscientemente, pero siempre lógico como por instinto, no puede ver impasible la mudanza de quien antes se mostraba condescendiente y blando con sus devaneos y ahora es juez inexorable que condena la disipación y vanidad; no hay duda que las tribulaciones serán grandes y que, para sufrirlas con mérito, se ha de necesitar especial ayuda de la gracia.

§ XII

EN ESTE PERÍODO DE TRANSICIÓN SE PADECEN TORMENTOS INEFABLES

El desorden que, por efecto del pecado original, vino al hombre, fué universal, es decir, empeoró no sólo nuestra alma, sino también nuestro cuerpo, según el santo Concilio de Trento.

Y este desorden se compendia en la privación del bellísimo don de integridad, por el que antes, así como el cuerpo estaba admirablemente rendido al alma, así el alma estaba perfectamente sumisa á Dios.

Por esta misma razón Santo Tomás compara el pecado original, en cuanto introduce el desorden, tanto en la parte superior como en la inferior del hombre, á la enfermedad corporal que destruye el equilibrio y armonía de los elementos, en que consiste nuestra salud y bienestar; y dice que «es cierta desordenada disposición que proviene de haberse roto aquella armonía en que consistía la razón de la justicia original» (1).

¿Qué hacer, pues, si Dios, en su adorable Providencia, dispone restablecer esta armonía de la justicia original, rota por el primer pecado?

¡Oh! Cuando esa restauración se verifica más allá de la muerte, todo se explica con el dogma del Purgatorio. La gran dificultad está en saber cómo esa restauración se logra en esta vida.

---

(1) 1.ª 2.æ, q. 82, art. 1 et 3.

Y debe lograrse algunas veces acá tan cumplida, que dicen algunos biógrafos y otros que la Iglesia ha canonizado por santos, haber sido tan feliz la muerte de escogidos siervos de Dios, que no tuvieron que pasar sus almas por las penas del Purgatorio para entrar purísimas en el seno eterno de Dios. No es mi propósito estudiar hasta dónde y cómo se obra esa restauración por el camino ordinario de la gracia: harto sentimos todos el peso del primer pecado y de los nuestros personales para que haya necesidad de aclararlo. Me fijo tan sólo en que esa restauración se obra en las almas místicas á medida que reciben los efectos del don que ahora estudiamos. Y como esa restauración no es absoluta sino en cuanto es compatible con nuestra condición presente, he ahí porqué entraña y lleva consigo un cúmulo de penas y tormentos inefables.

§ XIII

SE DESCRIBEN LAS SENDAS POR DONDE LLEVA DIOS Á LOS QUE ATRAVIESAN ESTE PERÍODO DE TRANSICIÓN

¡Qué felices eran Adán y Eva en el Paraíso y qué contraste entre aquel estado y el nuestro, pues que no parece que podemos dar un paso sin ser víctimas de nuestras pasiones, ni dar un latido nuestro corazón sin que el desorden aparezca como precursor de la tempestad!

¿Qué hace, pues, Dios cuando á un alma mortificada, rica ya en virtudes que con la gracia ordinaria mereciera, habiendo ella vivido acaso muchos años en las mo-

radas de la contemplación ordinaria, la impele, la arrastra poderoso para que pase el puente que divide la oración ordinaria de la Mística?

Lo que primero hace Dios entonces, es como diría nuestra Santa, reducir á polvo todas las diligencias de tierra que hasta entonces había hecho el alma en toda su vida.

¿Su cuerpo por el pecado da notas discordantes? Enfermará para que al menos no ponga dificultades á la acción restauradora de la gracia nueva que se le ha de infundir. ¿Gritan el corazón y las pasiones buscando algún objeto, aunque sea lícito, en que cebar su natural energía? Pues, ni una gota siquiera de sensible devoción podrá redundar de la parte superior del alma, que ayuna y seca como en hórrido desierto gime y llora su triste desolación, como si el divino Dueño la hubiera para siempre abandonado.

Es preciso que todo su natural quede reducido como á la nada, para que se humille como nunca, entendiendo que es para poco, mejor dicho, para nada. Y en efecto, no puede meditar. Antes al menos, si las tentaciones, si las penas arreciaban, tenía el gran recurso de la oración: ahora ¿cómo ha de orar si no puede discurrir, y en esta impotencia *habitual*, todavía no ha logrado adiestrarse con otras nuevas armas que, ó no sabrá que existen, ó si lo sabe, en nada piensa menos que en que se le han de conceder?

Y ¿quién puede dudar de que conviene en alto grado ese moral aniquilamiento de toda aquella bulliciosa actividad con que hasta entonces había trabajado el alma en la oración, y por la cual ella insensiblemente había ido creyendo que ya era muy virtuosa y digna de los

más altos regalos del Señor? Y ¿cómo hacer que entienda lo contrario, sino cautivándola en el fondo de hórridas tentaciones y de ignorancias, que se parece mucho á la imbecilidad?

Y esto no es más que el principio de las penas y tormentos que sufren estas almas, porque desencadenadas por una parte todas las pasiones á manera de un mar en cuyo fondo hierve el volcán de todas las concupiscencias, ya se deja entender cómo se convertirán en juguete de los demonios, que en negro torbellino querrán envolverlas, para hundirlas en el caos del pecado y de la desesperación.

A decir verdad, entonces como nunca, parece necesitarse, además de los auxilios de la gracia que ciertamente jamás faltarán, el áncora firme de la reflexión serena que irguiéndose sobre tantas borrascas y tempestades, ponga serenidad y calma en aquel piélago insondable de horrores, dudas y sobresaltos.

Mas ¡ay! que á la imposibilidad de discurrir y meditar se agrega la falta de reflexión, para que cuando el alma directamente levante sus ojos al monte de donde le venga el consuelo, y crea y espere y ame sumida en la abyección y desamparo, ella, sin reflexión como está, no sepa que resiste á los embates del enemigo, y se crea perdida y encenagada en el pecado, y haga, juzgándose ya responsable de toda abominación, los actos más heroicos que se leen en la vida de los Santos: «Señor, pienso que estoy en vuestra desgracia y que haréis bien en condenarme; ni sé cómo es compatible con vuestra justicia el no precipitarme ahora mismo en el infierno; pero ¡ay, Señor! si así ha de suceder, una gracia os pediré: que allá no os blafeme, que os ame entre aquellas

horrendas llamas.» Así exclama, y merece en alto grado, y no lo sabe ella porque la han robado la reflexión: ¿bastará ya de penas?

Hasta aquí no ha hecho Dios sino desbastar el tronco, más que informe, envilecido por los rastros y efectos del pecado. Ha sido la operación de aquel artista que, anhelando habilitar una grandiosa mezquita para templo y morada de Dios verdadero, lo primero que hace es arrancar de aquella antigua fábrica hasta las huellas más pequeñas del falso culto á que estaba dedicada.

El Señor en todo lo que hemos ido exponiendo, ha usado, digámoslo así, del procedimiento privativo, removiendo impurezas y obstáculos naturales y morales que impiden al alma ceder á la atracción poderosa de Dios su centro, fin y todas las cosas.

Ahora falta lo principal, que es la decoración positiva del alma para transformarla en templo y morada viva de Dios uno y trino, no como quiera, sino en el orden portentoso de la Mística. Y esta grande obra empieza y sigue y se consuma con la ayuda de muchos dones sobrenaturales y divinos, pero todos convergiendo, al menos como condición imprescindible, á la infusión del don antes declarado, en cuya virtud ni el alma ni el cuerpo del místico opongan dificultades al conocimiento y amor extraordinarios que ha de atesorar en su espíritu.

Los medios de que la divina misericordia se vale para que en las almas se logre un fin tan excelente, son de todo punto inefables y misteriosos.

Infúndeles entonces una luz viva, penetrante, sutilísima que las abrasa, y las obliga moralmente á que, por muchas que sean sus ocupaciones, vengan siempre al

recuerdo de la grandeza divina, y suspiren, sin saberlo, por unirse amorosamente á Dios.

Y es muy de notar que no saben que piensan en Dios, y mucho menos que le aman.

Padecen, pues, algo semejante á la pena de daño que se siente en el Purgatorio; para que acrisoladas se dispongan á la unión con Dios, que á su tiempo habrá de verificarse, si ellas no resisten á tantas gracias.

Penetran así en la región de las tempestades.

Lo que sé es, que aquel á quien Dios escoge para la oración extraordinaria, antes de concederle en ella paso franco, tiene por lo común que arrostrar muchos sacrificios durante un período que podemos llamar de transición, y es el que acabamos de analizar, y se verifica entre la oración ordinaria y la mística, propiamente dicha.

Cierto es que Dios infunde para ello preciosísimos tesoros, pero también es verdad que ese riquísimo caudal va encerrado en una nave frágil, de tal condición, que parece va á dar al través y á zozobrar á cada momento entre el huracán de las pasiones y el silbido y la gritería del mundo.

§ XIV

ESTE PERÍODO DE TRANSICIÓN TODAVÍA NO PERTENECE AL ORDEN MÍSTICO.—PRUEBAS.—SAN JUAN DE LA CRUZ

Por último, este período de transición no es todavía la Mística propiamente dicha, sino que carece de lo esencial que en sí no puede menos de tener la Mística.

Y como, según probaré, el primer grado de ésta es la oración de quietud, es preciso hacer constar que el presente período de transición se distingue esencialmente de la oración de quietud, y, por consiguiente, la purgación del sentido que dice San Juan de la Cruz, no es la quietud en estado latente.

Como vimos antes por la autoridad de este Santo y del P. La Reguera, en este estado el alma no recibe más que una luz viva y penetrante que hiere con honda pena los ojos interiores del alma, y que aunque produce marcada contemplación y ciertos afectos consiguientes, pero aún no da por resultado los caracteres que á su tiempo diremos se reunen en la oración de quietud. De donde se puede inferir que no es exacto lo que al Padre Poulain le parece, que aquí Dios comienza á ejercer sobre el alma la acción que caracteriza la oración de quietud; pues más bien que esto, para lo cual es precisa la operación resultante de los dones de Entendimiento, y sobre todo de Sabiduría, lo que se ve es la acción procedente de sólo el don de Entendimiento, el cual no veo inconveniente en que se actúe en algunos de sus altos y excelentes efectos, sin que se actúe también á la vez y en el grado correspondiente el de Sabiduría.

Sólo así es como viene á verificarse lo que dice San Juan de la Cruz «de las tres noches, que todas son una noche que tiene tres partes» (1). La última es, según el mismo Santo, el matrimonio espiritual; la segunda, es el estado místico; por consiguiente, la primera, que es la que vamos estudiando, tiene que ser, no precisamen-

(1) Subid. del mont Carm., l. 1, cap. 11.

te mística, sino la iniciación, la puerta, la entrada á la región donde después Dios suele producir en el alma la Mística.

Y por la misma razón, el Santo dice que la purgación del sentido (que es la primera noche) «es puerta y principio de contemplación para la del espíritu», más que estricta contemplación mística (1).

Es cierto que en la contemplación propia de la noche del sentido se encuentran ciertos caracteres propios de la oración de quietud; pero falta el principal, el característico de la Mística: *no se gusta á Dios;* y no se le gusta, porque no se actúa el don de Sabiduría. Y, por consiguiente, falta el objeto formal de la Mística.

§ XV

NO SE HA DE ENCONTRAR TODO PLENAMENTE EN SANTA TERESA.—ANALOGÍAS ENTRE SAN FRANCISCO DE SALES CON RELACIÓN Á SANTA JUANA DE CHANTAL, Y ENTRE SANTA TERESA CON RELACIÓN Á SAN JUAN DE LA CRUZ.—SANTA TERESA, SIN EMBARGO, NOS ENSEÑA ALGO PRECIOSO ACERCA DE ESTE PERÍODO DE TRANSICIÓN

Al llegar aquí, con el fin de asegurar bien toda la doctrina anterior, me ocurre preguntar: ¿Enseña algo Santa Teresa sobre esto? ¿Han estampado los místicos en sus Escritos alguna enseñanza que pueda darnos luz en este punto tan oscuro, para que no pueda sospecharse que prescindimos de las tradiciones teológicas?

(1) Noche escur. del alma, l. II, cap. II.

Tales son las cuestiones á que voy á contestar desde luego.

Por lo que toca á Santa Teresa, es preciso confesar que sus Escritos por sí solos no dan bastante luz para conocer este misterioso período de transición.

No parece sino que los designios de Dios han sido que no haya, en ramo alguno de la sabiduría que pueden cultivar los hombres, obra que sea de todo punto completa en su género.

Por esta razón sin duda Dios ordenó que de la pluma del melifluo San Francisco de Sales salieran trazadas las apacibles y deleitables sendas de la Mística, pero al mismo tiempo, con cierto carácter bien marcado de imperfección relativa, que había de suplirse por la delicada labor de Santa Juana de Chantal.

El primero derrama sobre el cuadro de la Mística torrentes de luz. Y Santa Juana de Chantal completa el cuadro cubriéndolo de sombras misteriosas.

No ha faltado quien dijera que á primera vista parecen pertenecer á escuelas diferentes las dos columnas del Instituto de la Visitación; nada menos que eso: ambos representan los dos elementos que muy bien hubiera podido Dios concentrarlos en una sola alma; pero que no quiso concentrarlos para que no resulte del todo perfecta una sola obra de los hombres.

No de otro modo hemos de discurrir acerca del magisterio de Santa Teresa de Jesús respecto al período de transición que hemos estudiado.

Es lo cierto que, si fuéramos á juzgar del mismo, no más que por lo que se aprende en los *Escritos* de Santa Teresa, no atinaríamos con su naturaleza, ni le daríamos la importancia que tiene.

Sin embargo, no se vaya á creer que en Santa Teresa no se encuentran datos preciosos para vislumbrar algún tanto las fieras purgaciones á que está sometida el alma, cuando empieza su misteriosa senda.

Dice la Santa que el más rudo trabajo (de los contemplativos) está en los comienzos... (1).

Como se ve, la gran Doctora enseña que al principio sobre todo, es decir, en este período de transición, padece el alma más fieras purgaciones. Y esto á todas luces hay que entenderlo, con relación al alma, la cual en el principio es más débil que después, cuando ya ha ido recibiendo de Dios mercedes extraordinarias que la hayan fortalecido en alto grado; y así no es extraño que después venga con más facilidad á arrostrar pruebas en sí mucho mayores y espantosas.

Pero sobre todo quiero que el lector se fije en que la misma Santa parece reconocer en cierto modo que, al conceder el Señor tales y tan extraordinarias mercedes en los comienzos de la vida espiritual extraordinaria, no hace sino, en cuanto es compatible con el estado presente, reintegrarla y restaurarla en lo que por el pecado primitivo perdimos.

Después de las palabras antes trascritas, «¿qué hará aquí, añade, el que ve que en muchos días no hay sino sequedad?... Ni podrá tener un buen pensamiento. Sé que son (trabajos) grandísimos, y me parece que es menester más ánimo que para otros muchos trabajos del mundo... Tengo para mí que quiere el Señor dar muchas veces al principio y otras á la postre estos tormentos».

---

(1) *Vida*, cap. XI.

Bien se echará de ver que no quiere decir nuestra Maestra, como tampoco San Juan de la Cruz, que los tormentos que pasan los principiantes sean en sí más terribles que los siguientes, y sobre todo los que preceden próximamente á la unión transformante, sino que los de los principios hieren más el alma, porque ésta se halla más débil.

Basta tender la vista por los tormentos atrocísimos que la Santa describe como nadie en el último capítulo de las *Moradas sextas* para que de ello nos convenzamos plenamente.

§ XVI

SE PRUEBA QUE LA DOCTRINA EXPUESTA ESTÁ CONFORME CON LAS TRADICIONES CATÓLICAS

Antes de pasar adelante, bueno será observar dos cosas de importancia que nos prevendrán contra varias dificultades que pudieran oponerse.

Es la primera, que, si bien las formas sutilísimas que en orden á estas purificaciones se infunden en el alma, participan de lo que pudiéramos llamar el mismo género, por cuanto son causadas en virtud de idéntico principio; pero tienen que distinguirse entre sí por razón de otros principios generativos que las elevan á su grado correspondiente, según que se irá exponiendo en su lugar oportuno.

Así pues, no se trata aquí de explicar un punto que tenga relación tan sólo con las pruebas del alma, sino que abarca todos los grados místicos; por lo mismo que

defendemos la doctrina de que bastan como principios elicitivos, además de la gracia actual correspondiente, los dones del Espíritu Santo, sin necesidad de las gracias *gratis* dadas, por alta que sea la contemplación.

Segunda observación: Estrictamente hablando, las purificaciones del espíritu, consideradas formalmente como tales, no son propiamente místicas, si hemos de interpretar la primera de las opiniones que arriba quedan expuestas; pero hay en las del espíritu, sobre todo en aquellas que pertenecen á los grados más excelentes, motivos especiales que no existen en las del sentido, por usar del lenguaje de San Juan de la Cruz, para llamar en cierto modo místicas á las primeras y no á las otras.

Los motivos son: 1.°, constituída como está ya el alma durante la purificación del espíritu, dentro de la atmósfera del orden místico, algunos actos que pueden llamarse extraños aunque acompañan á los actos formalmente místicos, y que no lo sean propia y estrictamente tales; pueden impropiamente llamarse así, como en la oración de quietud, por ejemplo, se consideran en cierto modo místicos los actos adicionales, aunque de suyo pertenezcan á otro orden diferente, el de la gracia ordinaria, y hasta impidan á veces la labor mística; y todo esto, porque vagan en torno de la energía interior, en que el alma va ejercitándose, y forman como un todo con el acto principal místico.

En las purificaciones del sentido que forman este período de transición no sucede así. Lejos de vivir el alma entonces en esa atmósfera mística, no ha pasado todavía del estado ordinario más que por razón de estas mismas purificaciones. Justo es, pues, que si éstas no

son propiamente místicas, ni impropiamente puedan llamarse tales, si no es porque van iniciando el espíritu para la mística ascensión.

Otro motivo, digno de ser también notado, es que, así como las purificaciones de la noche del espíritu por sí mismas tanto valen cuanto se ordenan á introducir en el alma la forma del grado místico correspondiente, y por eso participan de la razón esencial de la misma forma; así sucede lo contrario en este período de transición, por algo especial y privativo, que examinaremos.

Todo ese período, según se probó con la autoridad de nuestro gran místico San Juan de la Cruz, va ordenado á iniciar el espíritu en la contemplación infusa; pero, confesémoslo, todavía él de suyo, aun sin esa relación, ocupa un rango y una categoría que le hace digno de especial estudio, como una de tantas maravillas que aparecen en estas ocultas sendas de la Providencia.

Y así queda no sólo fundada como plausible la anterior doctrina, sino también justificada, aparte de las razones en su lugar expuestas, la importancia que he procurado dar á este singularísimo estado de oración, no reservándolo para el capítulo de las purificaciones, sino concediéndole lugar propio y bien merecido entre las gradaciones de la contemplación.

Tanto en la primera como en la segunda noche del alma, se penetra con luz divina sutilísima la amabilidad infinita de Dios; pero de Dios á gran distancia, lejano del alma. Sólo que en la segunda noche el místico, por olvidado que le supongamos de lo que mil veces experimentó, á poco que el director le recuerde sus pasadas alternativas, no le será muy difícil aprovecharse de su

propia experiencia, y por estas ayudas humanas esperar en que pasará la tempestad y lucirá esplendente la aurora de la contemplación.

En la primera noche no es así. Jamás lució esta aurora para el alma. Relámpagos de peregrina luz la hacen vislumbrar un no sé qué de felicidad que se le ofrece allá en lo más apartado de horizontes inciertos y vagos.

Pero esto, unido á su falta de experiencia, la reduce á un estado que inspira al director íntima y dolorosa compasión.

Considérase ella desterrada de la amena estancia del Paraíso, cuya fragancia parece que llega á sentir especulativamente de una manera indefinida y misteriosa. Y como esa noticia no va acompañada del suave deleite que desea sin poderlo remediar, por eso se acrecientan sus ansias, sus penas y amarguras.

¡Tan cierto consta que, sin la acertada dirección en este período transitorio, es moralmente imposible que un alma persevere entrando de lleno en los divinos designios!

CAPITULO II

El recogimiento infuso.

IMPORTANCIA DE ESTA ORACIÓN

Por lo regular, cuando ya parece que el negro torbellino descrito en el capítulo anterior va desapareciendo, he aquí que una hermosa luz peregrina embiste á quien durante aquel período había gemido en tan triste desamparo. Estudiemos el presente con grande confianza en Dios, pues no hace mal quien se empeña en la disquisición del *Recogimiento infuso*. San Ligorio (1) piensa que no se debe investigar con demasiada curiosidad su naturaleza; pero bien se echa de ver que el Santo lo que aconseja es que durante esa oración no se ocupe en querer analizarla el mismo que la experimenta (2): mas no impide que el teólogo, sea ó no el mismo que antes había sentido la divina influencia, se ponga á investigar, con la debida veneración, qué es lo que Dios se digna comunicar para mejor darle gracias por tan señalada merced.

---

(1) *Prax. confessarii*, n. 133.

(2) Que es lo mismo que dice la Santa cuando advierte que «no procure entender lo que es...» (*Mor* 4.as, cap. III.)

Y no cabe duda que así se puede muy bien alabar á la inmensa Bondad. ¡Es tan suave, delicada y amorosa la divina comunicación, cuando raya en el alma la aurora de este dulce recogimiento!...

Porque, después de la pavorosa tormenta pasada, no se vaya á creer que ya alborea la Mística con sus grandes maravillas: era preciso otro nuevo estado que, sin ser estrictamente místico, diese acceso lento y gradual á la región de la Mística; y ese estado es el *recogimiento infuso*, que ahora se analizará.

Para lograrlo con el mejor acierto posible, he aquí el orden que me propongo seguir.

No fingiremos al antojo este grado de oración, sino que hemos de tomar como base en nuestro estudio las descripciones clásicas de los místicos, como Santa Teresa, ante todo y sobre todo, San Francisco de Sales, Alvarez de Paz, San Ligorio y otros.

Sobre tal fundamento notaremos lo que este *Recogimiento* entraña de propio y de característico en su naturaleza y propiedades; y después acudiremos á la luz que nos suministre la teología escolástica, representada en Santo Tomás de Aquino, para que los resplandores de la ciencia del Angel se reflejen en los ardores del Serafín del Carmelo.

A propósito de esto, no puedo menos de alabar el empeño que muestran algunos autores modernos en la tarea de simplificar las etapas de la oración; lo que no me parece tan digno de encomio es prescindir tanto como prescinden algunos de estos autores, por otra parte muy recomendables, de acudir para ello á la Escolástica.

Si esto se hace, ¿qué medio resta para el fin que pretenden?

§ I

DOS ESPECIES DE RECOGIMIENTO.—EL RECOGIMIENTO INFUSO SE DISTINGUE DEL PERÍODO YA EXPUESTO EN EL CAPÍTULO ANTERIOR, Y DE LA MÍSTICA PROPIAMENTE DICHA.—SUS SEÑALES CARACTERÍSTICAS

Conviene notar ante todo que Santa Teresa distinguió dos especies de oración de recogimiento. Del primero que asegura podemos alcanzarle con nuestras diligencias é industrias, ayudados, como se supone, de la divina gracia, trata la Santa en varias páginas de sus *Escritos*, como se dijo al exponer la Contemplación ordinaria, y queda declarado en mis primeros Estudios (1).

Pero además hay, como enseña nuestra gran Maestra, otro *Recogimiento* que de ningún modo se puede alcanzar por diligencias que para ello se pongan.

He aquí, pues, un estado de oración, según la autoridad respetada por todos, de Santa Teresa, San Francisco de Sales, P. Álvarez de Paz y todos los doctores y místicos, en el cual son dignas de notarse las siguientes maravillas características y propias suyas, en cuanto se distingue por una parte del período descrito en el capítulo anterior, y por otra de la Mística:

1.ª Siéntese una suavidad interior que Dios por sí mismo graciosamente infunde: en el período anterior nada de esto se verificaba. Porque allí el alma recibía la *divina orientación* que á cada momento quedaba in-

(1) *Estudios sobre las Obras de Santa Teresa*, cap. VI.

terrumpida, para reaparecer en el instante más impensado, pero no se gustaba dulcedumbre alguna. Entonces, aun cuando se imponía la divina orientación, los sentidos interiores y exteriores quedaban libres para vagar dentro de su propia esfera, como canta libre el pájaro en la selva; ahora los sentidos caen prisioneros, recogiéndose en lo íntimo del alma, cual si quisiesen ellos también participar del banquete sagrado que allá dentro se prepara para las potencias espirituales.

Por otra parte, cuando estas potencias se actúan para recibir el recogimiento infuso, y por consiguiente para que el alma quede constituída en esta oración, no se crea que empieza la razón formal de la Mística, sino que, como dice Santa Teresa, en esta oración «no se ha de dejar la meditación ni la obra del entendimiento» (1).

De donde resulta claramente que el alma aquí no se halla en una oración que pertenezca á la gracia ordinaria, por cuanto no puede con todas sus diligencias subir á ella, ni se encuentra en el citado período de las pruebas anteriormente descritas, ni tampoco es todavía mística en el sentido estricto, ni siquiera en el ínfimo grado, porque falta la esencia de la Mística, que es la intuición pura y amorosa.

Es verdad que la Santa á primera vista cualquiera diría que toma como sinónimas las oraciones de recogimiento y de quietud (2); pero si no hemos de ver contradicción en la gran Maestra, de lo cual debemos estar y estamos muy lejos, tal modo de explicarse se ha de interpretar según las enseñanzas que nos dió en el *Cas-*

(1) *Moradas* 4 as, cap. III.

(2) *Vida*, cap. XV, núms. 1.º y 3.º

tillo interior, precisamente donde nos advierte con admirable ingenuidad y candor, que «nunca lo había dado á entender tan bien como entonces». Aquí (1), pues, enseña que son ambas oraciones distintas, y además que la de recogimiento infuso «es muy menos que la de los gustos que he dicho de Dios», ó sea la de quietud, «sino que (aquella) es principio para venir á la de quietud»; y por fin lo prueba, como ya se expuso, con la razón de que en la de recogimiento se medita, y no en la de quietud.

Según esto, preciso es que analicemos la oración de recogimiento y estudiemos su naturaleza y propiedades. ¿Qué hace entonces el alma? ¿En qué se ocupa? ¿Qué dones son los que Dios en ella infunde? ¿Hasta dónde alcanza la influencia de esos dones? ¿Cómo se armonizan con la meditación propiamente dicha? Preguntas son éstas á las cuales procuraré dar, con el auxilio de Dios, satisfacción cumplida, mediante la Escolástica.

§ II

ELEMENTOS QUE CONSTITUYEN EL RECOGIMIENTO INFUSO.—NO BASTA EL DON DE ENTENDIMIENTO.—CÓMO INFLUYE AQUÍ EL DON DE SABIDURÍA.—VARIAS SOLUCIONES QUE SE HAN DADO PARA RESOLVER LAS DIFICULTADES QUE SE SUSCITEN

En primer lugar, hay que convenir en que esa dulcedumbre que siente el que ha llegado á la oración del Recogimiento infuso, no puede explicarse únicamente

(1) *Mor.* 4.ª, cap. III.

con el don de Entendimiento, cuya influencia no produce sino una contemplación árida y seca, según queda ya muchas veces demostrado.

Por esta causa, se ha de juzgar muy razonable la doctrina comúnmente seguida por los doctores místicos, según la cual el don de Sabiduría es el principio y la fuente de donde mana la luz y suavidad que obra en todo el hombre tan grande maravilla (1).

Pero todavía será muy deficiente nuestro conocimiento de tal estado de oración, si no pasamos á estudiar cómo y en dónde obra ese divino don para producir efecto tan sorprendente.

Y sobre esto no puede dudarse que la potencia intelectiva ha de ser la que le reciba, porque tal es su naturaleza, y ha de verificarse previa la influencia de una gracia actual proporcionada (2).

Ahora bien, el don de Sabiduría no puede actuarse sino en cuanto el entendimiento, fortalecido con él, recibe cierta mayor ó menor suavidad que penetra á toda el alma, pues que se comunica y difunde después á la voluntad. Podrá muy bien suceder, hablando en general, que tales efectos queden represados en la parte superior; mas aquí no sucede eso, sino que se desbordan á los sentidos interiores y exteriores, los cuales, por virtud de la operación superior, retíranse de los objetos exteriores y se concentran como pueden en lo interior, para participar á su modo y conforme á su

(1) P. Baldasaro di S. Catarina di Siena, sopra *il Castello Interiore*, Mansioni IV, cap. III, splendore, I, Rifleso, IV.

(2) Véase lo qne se expuso en el tomo II acerca *de la naturaleza de la Mística*.

baja esfera, del banquete preparado á todo el hombre.

Vayamos por partes:

Ese entender del alma que gusta y saborea lo que se le presente delante, ¿es pura intuición ó es discurso? Si fuera lo primero, el Recogimiento infuso sería la oración de quietud en grado ínfimo; pero no es así, por cuanto Santa Teresa asegura que durante este recogimiento no se deja la meditación. Por consiguiente, lo que entonces hace el entendimiento es discurrir, al menos con discurso virtual, como se dijo al exponer la naturaleza de la contemplación ordinaria.

Pero aquí nos sale al encuentro una dificultad, á primera vista insoluble. Según Santo Tomás (1), el don de Sabiduría no es discursivo, sino al contrario: en su virtud, se contempla pura y amorosamente. ¿Cómo, pues, aquí el alma con ese don puede hacer meditación formal ó virtual? ¿Porqué no se ha de afirmar que el Recogimiento infuso es acto de contemplación estrictamente mística, y, por consiguiente, que es el primer grado de la Mística, y, mejor aún, que es la oración de quietud, aunque muy débil y rudimentaria?

Á esta dificultad, varios contestan de diversa manera. Unos dicen que el acto de meditación discursiva que según Santa Teresa se obra en este Recogimiento, no procede del don de Sabiduría, sino que se verifica de un modo enteramente natural, aunque sea sobrenatural en cuanto á la sustancia por virtud de la gracia ordinaria; y estos mismos teólogos afirman que el recogimiento sobrenatural infuso que aquí se verifica, nace

(1) 1.ª-2 æ, q. 63, a. 4., y esto lo confirma el P. Juan de Santo Tomás in 1 am 2.æ, q. 63, disp. 18, a. 4, n. 35.

del don de Sabiduría en cuanto á la luz y afecto que, llenando primero á las potencias espirituales, se desborda después á los sentidos.

Confieso ingenuamente que esta opinión me subyugó al principio; mas después vi que tal manera de pensar no hacía sino evadir la dificultad que queda enteramente en pie.

Y si no, contéstese á esta dificultad: Cuando el alma recibe esa luz y se recrea en tan dulce afecto, ¿se actúa ó no se actúa el entendimiento? Porque aquí, si hemos de atender á las descripciones de los místicos, y sobre todo de Santa Teresa, no se trata sólo de que el alma reciba la moción y la influencia de Dios: el alma, entonces, ejerce operación vital; entiende y obra al verificarse en ella aquel encogimiento suave de las potencias que dice la Santa.

Por consiguiente, poco valdrá decir que el don de Sabiduría no influye en la meditación que según Santa Teresa se verifica en el Recogimiento infuso; porque así ese estado de oración consistiría en dos actos de una misma facultad, no sólo distintos, sino hasta contrarios: la intuición y el discurso.

De donde infiero que la meditación que se verifica en el Recogimiento infuso es el mismo acto en que se ejercita el entendimiento cuando el alma suavemente con potencias y sentidos se encoge, esto es, se concentra en su interior. Y así toda esta maravilla razón es que reconozca por principio y fuente al don de Sabiduría.

La dificultad está en ver cómo es posible que este divino don, que por su naturaleza no es discursivo, dé por resultado un acto de meditación ó formal ó virtual; y esto es lo que voy á declarar en el

§ III

OTRA SOLUCIÓN BASTANTE PROBABLE.—NATURALEZA DEL DON DE SABIDURÍA.—DOCTRINA DE SANTO TOMÁS

No se puede olvidar que, como dice Santo Tomás (1), este don de Sabiduría tiene diversos grados, unos más altos y excelentes que otros, y hasta bien puede asegurarse por las razones repetidas veces en otros lugares declaradas, que esos grados inferiores pertenezcan en gran parte al orden de la gracia ordinaria, mientras que los superiores corresponden al orden místico precisamente.

Sobre este fundamento, algunos escolásticos se apoyan para afirmar que el don de Sabiduría que aquí se infunde, como consta de lo dicho, influye no en acto de pura contemplación, sino en el acto discursivo, ya formal, ya por lo menos virtual, de la meditación, puesto que, son sus palabras, hay que convenir en que para el Recogimiento infuso se concede el don de Sabiduría, según los grados inferiores que pertenecen todavía al orden de la gracia ordinaria.

De este modo discurre el docto Fr. Juan de Santo Tomás (2), y de esta opinión participa el teólogo místico arriba citado P. Baltasar de Santa Catalina (3), no sin advertir que en el presente estado de oración se deben

(1) 2.ª 2.æ, q. 45, art. 5.

(2) In 1.am 2.æ, q. 63, disp. 18, art. 4, n. 35.

(3) Obra arriba citada, en el mismo lugar, Rifles., v.

distinguir dos cosas: una, que es cierto que el don de Sabiduría influye en la concentración suave de las potencias y sentidos; y segunda, que la meditación que en ese mismo estado se obra, no es más que probable el que se verifique en virtud del mismo don.

Por último, voy á exponer una tercera opinión que me parece más aceptable, y al menos, según parece, resuelve mejor las dificultades contrarias, la cual, si no me engaño, brota como espontáneamente de la lectura de los Escritos de Santa Teresa. Sin embargo, procederé con mucha cautela, porque no he logrado verla formulada por otros autores.

§ IV

SOLUCIÓN QUE SE ADOPTA.—DOCTRINA DEL EXIMIO DOCTOR.—APLICACIÓN AL CASO PRESENTE.—CONFORMIDAD CON LA ENSEÑANZA DE SANTA TERESA

Leo el cap. III de las *Moradas cuartas*, y paréceme entender que la Santa, lo especial y maravilloso del Recogimiento infuso no lo hace consistir en que el alma entonces obre *libremente* por su actividad ayudada de algún auxilio particular de Dios, sino precisamente en lo que ella recibe como introducción, preludio y vocación para en adelante. Esto puede verificarse, bien sea que ella entonces sin entender ni amar estrictamente se vea reducida á recibir alguna impresión dulce, fuerte y delicada de moción divina, en un modo análogo á la impresión de la gracia actual que, según San Agustín, *obra en nosotros sin nosotros;* bien sea, como acaso se juz-

gue más acertado, que en virtud de algún don ó cualidad sobrenatural que Dios infunda en el alma, y que contenga en sí mismo eminentemente el acto de la voluntad por razón de su mayor energía comparada con la natural del alma; la misma voluntad y bajo su imperio necesario el entendimiento, se actúen en su propio objeto, es decir, entendiendo y amando necesariamente lo que se les propone; y por añadidura arrastrando en pos de sí toda la energía del hombre, ó por lo menos la de los sentidos internos y externos.

Por de pronto, la ciencia sagrada ningún inconveniente encuentra en todo esto. El eximio P. Suárez dilucida sabiamente este punto; y confieso que á mi entender tan profundas enseñanzas no pueden tener más oportuna y práctica aplicación que utilizándolas para declarar estos y otros semejantes misterios de amor que Dios comunica á sus queridas almas.

Pregunta este sabio de qué modo puede hacer Dios que la voluntad quiera por necesidad un objeto indiferentemente propuesto al juicio actual de la razón; y contesta: 1.° Es probable que Dios puede imprimir en la voluntad algún don realmente distinto del acto de querer, el cual don arrastra necesariamente la misma voluntad para que quiera el mismo objeto, aunque por otra parte éste haya sido propuesto como indiferente al juicio de la razón (1). Y prueba que no se ve en ello repugnancia alguna, y después pasa á resolver las dificultades que se aleguen en contra.

Á la verdad, es preciso convenir en que la energía del hombre es finita, y Dios es Omnipotente para infundir

(1) *De Gratia*, Prolegóm. 1, cap. v.

en nosotros un don que haga necesario nuestro acto de querer.

2.° Añade por fin que Dios puede hacer todo esto por sí mismo, sin necesidad de don alguno creado.

Tal es también la doctrina de Santo Tomás (1); y si bien se considera, esta segunda tesis no es más que consecuencia de la primera, puesto que es doctrina común de los teólogos que todo lo que Dios obra por medio de causas segundas, en cuanto éstas se actúan en el orden de eficientes, puede obrarlo inmediatamente por sí mismo (2).

Y aun añade el mismo P. Suárez, que aunque la primera tesis no pudiera sostenerse, habría que sostener la segunda, puesto que Dios puede hacer por sí mismo muchas cosas que son imposibles por medio de causas segundas (3).

Concretando ahora esta doctrina á nuestro caso presente, paréceme más puesto en razón que, como se trata de introducir al alma en la región de la Mística, el primer paso que se dé sea el de imprimir en ella el don de Sabiduría con la gracia actual correspondiente, en un grado tal, tan poderoso y excelente sobre la actividad natural de todo el hombre, que éste necesariamente entienda y ame. De los sentidos se tratará después.

Santa Teresa dice que «antes que se comience á pensar en Dios (por industria y diligencia propia) ya esta gente (las potencias y sentidos) está en el castillo, que no sé por dónde ni cómo oyó el silbo de su pastor (es

(1) *De Veritate*, q. 22, art. 8.

(2) Suárez, ibid., n 9.

(3) Ibid , n. 10.

decir, no sé por dónde ni cómo Dios obró esta maravilla), mas siéntese notablemente un encogimiento suave á lo interior» (que es, si no me engaño, la dulce y poderosa impresión del don de Sabiduría que triunfa necesariamente de la energía del alma) (1).

Y no vaya á creerse que las potencias entonces nada obran, porque añade la Santa después, que los que son así favorecidos del Señor, «pues los llama particularmente..., están atentos á las (cosas) interiores».

Pero si el hombre entonces está atento, ¿qué ve? ¿qué siente? ¿qué ama?

§ V

ENSEÑANZAS DEL P. ÁLVAREZ DE PAZ QUE CONFIRMAN LO ANTERIOR

Téngase en cuenta primeramente que, supuesta la doctrina del párrafo anterior, todavía no tenemos un acto de contemplación estrictamente mística, porque ésta ha de ser libre; y según lo antes expuesto, el Recogimiento infuso no es libre por lo que toca á la concentración de las potencias y sentidos en lo interior del alma, y que Santa Teresa designa con el nombre de «encogimiento suave á lo interior». El acto libre viene después, cuando el alma puede y debe, conforme á la Santa, acogerse á la meditación; pero lo esencial y característico del Recogimiento es sólo cosa de Dios, sin libertad de parte del alma.

Oigamos sobre esto las enseñanzas del P. Alvarez de

(1) *Mor.* 4.as, cap. III.

Paz. Durante este Recogimiento, tan diverso del natural ó adquirido, «Dios llama y recoge (todas las fuerzas) súbitamente, y aparecen ante Dios en lo íntimo del corazón, y allí permanecen como encarceladas... Las lama Dios en un momento... Entonces el alma, no á disgusto suyo, sino con placer y como arrastrada por otro y, mejor dicho, realmente arrastrada *(et vere tracta est)*, desampara las cosas exteriores, y como, naturalmente, cierra los ojos del cuerpo... y se convierte á las cosas interiores... gran beneficio es la voz con que es llamada el alma á lo interior. Al punto la memoria, el entendimiento y la voluntad, sin esperar al imperio del alma, antes, adelantándose á él con grande ímpetu, quedan recogidas en lo más íntimo; no ciertamente porque esa entrada se haga resistiéndolo el alma, sino porque oir la voz de Dios y entrar en lo interior, es todo una misma cosa...» (1).

Pero es preciso que fijemos bien las ideas, á fin de proceder con la seguridad que requiere un punto tan delicado.

§ VI

RAZONES DE CONGRUENCIA EN FAVOR DE LO MISMO.—APLICACIÓN Á ESTE ESTADO DE LA LEY GENERAL DE LA PROVIDENCIA.— SOBREVIENE DESPUÉS EL IMPERIO DE LA LIBERTAD. — RIBET. — ARMONÍA ENTRE LAS DESCRIPCIONES MÍSTICAS Y EL RIGOR ESCOLÁSTICO

Se comprende muy bien que el alma al principio no haga más que recibir los dones que se necesitan para

(1) *De gradibus contemplationis*, cap. II.

que entre en el Recogimiento infuso; pero esto no es sino la aplicación de la ley general de la Providencia en sus relaciones con el hombre: la gracia preveniente obra en nosotros sin esperar á que la voluntad consienta en recibirla; de otro modo, nuestra perversidad y flaqueza triunfaría de la divina misericordia y, mejor aún, se haría imposible nuestra conversión, que ha de empezar por la gracia y no por nuestro consentimiento.

Y una vez que el alma se halle ya fortalecida con esos divinos dones, que suponemos llevan consigo necesariamente el acto de la voluntad, porque sentir ella cuando menos lo piensa la suavidad, que dicen todos los místicos, paréceme imposible, sin que el alma, por necesidad, algo ame y entienda; y dado que haya recibido la cita para la comunicación con Dios, y quede enterada de los divinos designios é iniciada en este orden de la gracia, sobreviene para ella el imperio de su libertad. Primero se verifica tal misterio «sin el concurso del alma, aunque después puede sustraerse al divino influjo por su libre albedrío» (1), porque es capaz, como viene á decir el docto Ribet (2), de romper la dulce presión que la había momentos antes obligado á recogerse en su interior...; bien que la dulzura es tal, que el alma no se sustrae al divino influjo sino violentándose en alto grado.

Y sobre todo, para que se vea cuán libre es el alma después de recogida en su interior, ella puede meditar discurriendo formalmente, ó, por lo menos, ejercitándose en el acto de la contemplación ordinaria. ¿Se ne-

(1) Ribet, *La Mystique divine*, premier part., chapitr. IX.

(2) Ibid., premier part., chapitr. IX, III

cesita algo todavía para que el más descontentadizo quede plenamente satisfecho?

Confieso que, si no es por este camino, no encuentro manera de armonizar lo que dicen los místicos con el rigor escolástico.

Y en esa concentración de las potencias, ¿qué ve y ama la voluntad? La contestación á esta pregunta es una nueva prueba de que aún no hay contemplación estrictamente mística. Vamos á verlo.

§ VII

EL ESTADO DEL ALMA EN EL RECOGIMIENTO INFUSO.—P. ALVAREZ DE PAZ.—LA PRESENCIA DE DIOS NO GUSTADA SINO CONOCIDA DE UN MODO VAGO Y MISTERIOSO.—FALTA LA ESENCIA DE LA ORACIÓN DE QUIETUD. — FIGURAS Y SOMBRAS DE ESTE MISTERIO EN LA TIERRA DE PROMISIÓN.—ADMIRABLES ANALOGÍAS

El P. Alvarez de Paz, que es quien me parece ha reunido mejor en sí mismo, después de San Juan de la Cruz, con incomparable magisterio las dotes de místico y de teólogo, no ciertamente al tratar del Recogimiento infuso, sino al explicar las sublimidades de la divina Presencia, declara como primera gradación de aquel espiritual ejercicio extraordinario, la siguiente maravilla: El alma encuentra dentro de sí á Dios y reposa cerca de su divina Majestad...; pero todavía no sabe penetrar en Dios, sino que está junto á Él, como aquel que se acerca al mar y permanece á su orilla viendo la vasta extensión de sus aguas, porque no tiene barca

en donde entrar para triunfar de las olas; ó como aquel que está cerca de un arca repleta de tesoros y no tiene llave para abrir y gozar de ellos; ó como quien llega á la cámara regia y no tiene licencia para entrar (1).

Tal es, ó mucho me engaño, el estado del alma en el Recogimiento infuso.

Oigamos al docto Ribet: «Este recogimiento sin suspensión de las potencias puede ser como un aviso que se dirige al alma de que Dios la llama á la oración pasiva (2); mas parece que todavía no hay contemplación estricta (del orden místico), esto es, intuición amorosa y suspensiva. En este recogimiento no se ve ni se entiende nada, ó, por lo menos, la mirada del alma no se actúa sino mediante el ejercicio de la meditación; mas siéntese un atractivo interior que fija el espíritu y el corazón: Dios comienza á descubrírsele por un vago sentimiento que le da de su divina Presencia» (3).

En estas últimas palabras está la clave para conocer el objeto en que el alma se fija, mientras se halla bajo el divino influjo y antes de usar de su libertad, es á saber, la divina Presencia; pero ésta no gustada, porque de lo contrario habría estricta contemplación mística, sino conocida de un modo vago y misterioso, y de tal naturaleza, que no llega todavía á la oración de quietud.

Como diremos oportunamente, en esta oración el alma gusta de la divina Presencia, tal como se refleja

---

(1) Alvarez de Paz, lib. v, part. I, apparat. II, cap. IX.

(2) Así nadie se extrañará de que Santa Teresa diga: «Creo que si queremos dar lugar á su Majestad, que no dará sólo esto á quien comienza á llamar para más». (*Mor.* 4.as, cap. III.)

(3) Ribet, obra cit., lug. cit.

en sus efectos (1). Pero en el recogimiento de que tratamos no llega el alma á saborear ese panal de miel, pues que el divino don que se le comunica no pasa de ser como indicio de que Dios habita dentro; y sólo la íntima persuasión de que interiormente la divina Majestad mora y á su tiempo se le descubrirá, produce en el alma tal gozo y dulcedumbre, que es verdad todo el encarecimiento con que los místicos han procurado describirlo.

En la oración de quietud, el alma ya es puesta en alta mar y goza de la presencia regalada de Dios; aquí todavía no ha dejado la tierra, y tiene que contentarse con las nuevas que se le traigan del Amado.

Y entonces es cuando se vale de la meditación que dice la Santa, así como el que está contemplando desde fuera las maravillas de un gran monumento, discurre por lo exterior las que dentro hay atesoradas, y gozan cuantos allí penetren.

¿No le parece al lector que tal manera de proceder es buen principio para que el alma sea introducida en la región de la Mística, sin que todavía por ahora se ejercite en la contemplación extraordinaria?

Viéneme al pensamiento lo que el Señor dispuso y ordenó antes de que los hijos de Israel penetraran en la tierra de promisión. Mándales Dios subir con Moisés al monte, y desde allí, antes de gozar de la Palestina, persuádense que existe. Todavía no disfrutan de sus auras benéficas, de sus viñas y olivares, de las mieses que en abundancia producen aquellos campos fecunda-

(1) No quiero detenerme á declarar ahora este punto, porque necesitaría mucho tiempo: me reservo declararlo después.

dos con el riego de caudalosos ríos; pero apuntan con el dedo y pueden asegurar: «aquélla es nuestra herencia»; y con tan cierta espereranza, apréstanse briosos á derribar los últimos baluartes que todavía les disputan su posesión definitiva.

He ahí una semejanza de lo que se verifica en nuestro caso. Todavía quien es favorecido de Dios con el Recogimiento infuso no ha penetrado en la región de la Mística; pero es llevado del divino Espíritu al monte desde donde ve que hay otra región que mana leche y miel de consolaciones y al mismo tiempo mares amargos de fieras penalidades.

Peregrina es aún entonces el alma; pero con vistas á la región, tanto más feliz, cuanto más hórrido es el desierto que atraviesa.

¡Qué admirable es Dios en sus misericordias, y cuán insensiblemente va ordenando el paso á la región de la felicidad, y cuán hermosas analogías resplandecen entre el orden natural y el sobrenatural!

Porque así como en el orden de las ciencias humanas lo primero que se estudia es la *existencia* del objeto de la misma ciencia, *an sit?*, para después proceder á inquirir su naturaleza, *quid sit?*, así también por ley general, Dios, antes de dar á un alma posesión de la Mística en su primer grado, la enseña, como por vía de llamamiento, que existe una nueva región, la del Paraíso de la Mística, para el cual queda ella desde entonces citada y emplazada.

§ VIII

EL SILBO AMOROSO QUE DICE SANTA TERESA. — SENTIDO DE ALGUNAS PALABRAS DE LA SAGRADA ESCRITURA ALUSIVAS Á ESTE ASUNTO, CON LA INTERPRETACIÓN DE LOS SAGRADOS EXPOSITORES. — LA INFLUENCIA DE LA GRACIA SE EXTIENDE Á LOS SENTIDOS.—SANTO TOMÁS

Tal es, si no me engaño, la interpretación que debe darse al silbo suave con que, al decir de Santa Teresa, hace el buen pastor divino que ciertas almas amadas conozcan su voz, para que se concentren en su interior y desamparen las cosas exteriores.

La metáfora no puede ser más exacta, según dicen los intérpretes de la santa Maestra (1), y la comparan con aquellas divinas palabras del profeta Zacarías (2): *sibilabo eis et congregabo illos;* las cuales intrepreta así nuestro doctísimo y piadoso P. Cornelio ALapide: «El silbido significa la convocación ó llamamiento: el pastor no llama de otro modo á sus ovejas; y por este mismo medio las reune cuando están dispersas, dulcemente moviendo con santas inspiraciones á que, dejando lo exterior, se concentren todas las potencias y sentidos en lo más íntimo del alma (3).

---

(1) P. Baltasar de Santa Catalina, *Sopra il Castello inter.*, Mans. IV, cap. IV, Rifleso III, Splend. I.

(2) Cap. X.

(3) P. Baltasar de Santa Catalina, á continuación, en quien puede verse la interpretación del P. ALapide, y que hace suya.

Y todavía el mismo P. Baltasar pasa adelante comparando el silbo de Santa Teresa con aquellas otras misteriosas palabras del libro III de los Reyes en que se refiere lo que sintió el gran profeta Elías en el desierto: *Ecce Dominus transit, et spiritus grandis et fortis ante Dominum, et post spiritum commotio, et post commotionem ignis* (1). Este viento y conmoción que pasan, bien pueden acomodarse á las fieras purgaciones descritas en el capítulo anterior, y después de haber pasado, y como diría San Juan de la Cruz:

«Estando ya mi casa sosegada», óyese lo que á continuación se lee en el mismo libro sagrado: *sibilus auræ tenuis*, silbo de aura delicada, ó sea, suavidad del divino Espíritu, ó como interpreta San Gregorio: «oir el silbo es gustar un poco (esto es, del modo ya expuesto arriba) de la Divinidad (2).

Y es de notar que el Profeta pónese entonces de pie á la puerta de la cueva, porque el alma representada en el santo vidente no hace sino empezar á gustar de los divinos misterios, ó, como dice la Santa, «es principio para llegar á la oración de los gustos» ó quietud (3).

De todo lo cual resulta, por admirable analogía, que así como en la esfera de la Providencia sobrenatural ordinaria la santificación empieza por la gracia excitante, que es verdadera vocación á la fe divina y buenas obras, así en la esfera de la Providencia sobrenatural extraordinaria Dios empieza sus misericordias por un misterioso llamamiento, primero á las potencias espirituales

(1) III *Reg.*, cap. XIX.

(2) Véase el citado P. Baltasar á continuación.

(3) *Mor.* 4 as, cap III.

y después á los sentidos interiores y exteriores, que oyen á su modo el silbo del divino Pastor.

Nadie puede maravillarse de que la influencia de la divina gracia se extienda también á la sensibilidad; porque, como enseña Santo Tomás (1), «aunque el cuerpo no sea sujeto inmediato de la gracia; del alma, sin embargo, redunda el efecto de la gracia sobre el cuerpo, cuando ofrecemos y consagramos á Dios nuestros miembros y los convertimos en armas de justicia» por la divina gloria.

Y de este modo el silbo delicado del divino Pastor suena en la parte superior del alma; mas por el fervor de la caridad que redunda á los miembros corporales, todas las potencias de la sensibilidad son atraídas suave, aunque fuertemente, á lo interior del alma (2).

§ IX

RECAPITULACIÓN

Antes de pasar adelante, me parece conveniente recapitular lo que se ha expuesto, para que más y más se aclaren las ideas en asunto tan importante como delicado y difícil por su naturaleza, empezando por dar una definición exacta del presente grado de oración.

Así, pues, el recogimiento infuso es un suave y á la vez fuerte llamamiento del hombre con sus potencias y

---

(1) 3 Part , q. 79, art. 1 °, ad 3.

(2) P. Juan de la Concepción, *Disceptatio mystica*, tract. III, quæst. 4 art. 2, n 7.

sentidos á lo interior del alma, merced á la gracia extraordinaria que el Señor gratuitamente concede, ya sea en la oración, ya en el tiempo de las ocupaciones, cuando el alma está por ventura más desapercibida para recibir la visita del Señor.

Conforme á esta definición es ya oportuno contestar á las preguntas siguientes:

1.ª ¿Forma este recogimiento grado aparte de la vida espiritual ordinaria? Y en caso afirmativo,

2.ª ¿El recogimiento infuso es diverso de la oración de quietud? Y si lo es,

3.ª ¿Porqué no constituye un grado místico por sí solo?

4.ª ¿O es que, aunque el recogimiento traspase los límites de la gracia ordinaria, no entra todavía en los dominios de la Mística?

Contestaré brevemente, según la doctrina expuesta:

Á la 1.ª El recogimiento infuso no puede alcanzarse por humana industria ó diligencia, como se ha probado; de consiguiente, no pertenece al estado de la gracia ordinaria.

Á la 2.ª El recogimiento infuso es diverso de la oración de quietud, la cual, como ya se verá, pertenece de lleno al orden místico; y en cambio.

Á la 3.ª El recogimiento infuso no es grado místico, porque le falta la razón formal de la Mística.

Á la 4.ª Es, sin embargo, un don que excede á las exigencias de la naturaleza humana, y muy excelente en sí mismo, pero que no hace sino remover obstáculos que se oponen á la oración perfecta, ordinaria y extraordinaria.

§ X

LOS DONES DE LA NATURALEZA ÍNTEGRA Y DE LA JUSTICIA ORIGINAL, ESTUDIADOS COMO RECURSO PARA CONOCER LAS EXCELENCIAS DEL RECOGIMIENTO INFUSO.—ANALOGÍAS ENTRE ESTOS DONES Y EL PRESENTE ESTADO DE ORACIÓN

Una vez aclarados, hasta donde me ha sido posible, los conceptos acerca de la naturaleza del Recogimiento infuso, todavía juzgo oportuno estudiar si *en los dones* que Dios infinitamente bueno ha prodigado al linaje humano mientras ha ido pasando por los varios estados que nos enseña la teología católica, encontramos alguno que sea en gran manera semejante á esta misma oración.

No cabe dudar que si así fuera, habríamos logrado poner algo en claro lo que ahora apenas acertamos á vislumbrar.

Y ciertamente, si bien el estado de la inocencia aparece á nuestra vista rodeado de impenetrables sombras, todavía se descubre en el fondo de sus misterios algún rayo de luz que nos oriente para conocer mejor el que ahora pretendemos estudiar.

En aquel maravilloso estado se destaca el don de la naturaleza íntegra y el de la justicia original.

Dejemos á un lado la cuestión de si estos dones son diversos. Á mí me basta seguir al eximio P. Suárez (1), que dice que esos dones ó poco ó nada se distinguen entre sí.

---

(1) *De Gratia*, Prolegóm. 4.º, cap. IV, n. 10.

Por otra parte, estos mismos dones, considerados en su naturaleza, son distintos de la elevación al estado sobrenatural por medio de la gracia santificante y de las virtudes infusas que van á ella anejas.

Ahora bien, el Recogimiento infuso presenta tan admirables analogías y tan estrechas relaciones con él, que no deben pasar, según creo, inadvertidas para quien atentamente quiera hacer la apología del grado de oración que ahora vamos estudiando.

Diré más: comparo el estado primitivo de la justicia original con el período de transición que ya estudiamos, con el orden místico en su conjunto, y por fin con el Recogimiento infuso; y á la verdad, me parece que, sin prejuicio alguno sistemático, encuentro mayores y más íntimas afinidades entre la justicia original y el Recogimiento infuso, que entre aquélla y los dos primeros del período de transición de la gracia ordinaria á la extraordinaria, y el orden místico, propiamente dicho, aunque por diversas razones.

En dicho período de transición las analogías de la justicia original no aparecen sino en simple bosquejo borroso y en el más rudimentario germen que se pueda concebir.

En el orden místico estricto se bosqueja la justicia original ó el don de integridad juntamente con otros elementos que suponen la elevación al orden sobrenatural.

En cambio el Recogimiento infuso es, como si dijéramos, el germen del don de integridad en su perfección y desarrollo, y por eso se distingue del período de transición, y además no es todavía, como ya se declaró, la Mística estricta; y así puede muy bien un alma ser

introducida en la morada del Recogimiento infuso, sin ser propiamente mística, al modo como en el Paraíso hubiera podido Dios infundir en Adán la justicia original, sin elevarle al orden de la gracia.

Ruego, pues, al lector, que considere si el presente estudio, aunque no fuera más que por esto, es ó no digno de exquisita diligencia.

Y para que se vea cuán justificado es nuestro empeño en dilucidar este punto, trasladémonos por unos instantes á otra ciencia inferior, pero más del gusto de nuestra época. Figúrome el gozo de los naturalistas cuando, al estudiar varios ejemplares que la naturaleza les ofrece, vislumbran, no más que en teoría, algunos caracteres que, de encontrarse aislados en algún individuo, pudieran bastar por sí solos para constituir una especie determinada. Pero, ¿quién duda que esta satisfacción sería completa, cuando después con su estudio sorprendieran en realidad algunos seres dotados tan sólo de aquellas notas características en que antes se habían fijado? ¿No es verdad que entonces podrían exclamar: «encontré la nueva especie que anhelaba?»

Y si esta efusión es tan legítima en el orden de la naturaleza, ¿quién podrá vituperarla en el de la gracia extraordinaria?

§ XI

PRUÉBASE LA TESIS PRECEDENTE.—FALSAS ESPECIES Y ERRORES MANIFIESTOS DE ALGUNOS ACERCA DE LA NATURALEZA DEL RECOGIMIENTO INFUSO.—ÉSTE NO TIENE NADA QUE VER CON LA REFLEXIÓN PSICOLÓGICA.—PRECEDENTES DOCTRINALES PARA CONOCER EL ORIGEN DE DICHOS ERRORES

Mas para que todas estas observaciones vayan sólidamente fundadas, preciso es que declare y pruebe la aserción principal, es á saber, que el Recogimiento infuso, en la parte compatible con nuestro estado presente, y en cuanto se endereza taxativamente á facilitar la oración ó la unión con Dios, presenta las más íntimas y estrechas analogías con varios dones del estado primitivo.

El don de integridad por su naturaleza é intrínsecamente considerado, tal como se distingue formalmente de la gracia santificante, bien que no levanta al hombre al estado sobrenatural, pero le confiere sobre la exigencia de la naturaleza humana una cierta rectitud en orden á la honestidad y á la perfección natural consumada, que en vano la condición del linaje humano trataría de alcanzar con su diligencia y artificio (1). Es por sí mismo tan egregio y excelente, aunque no incluya el estado de gracia, que viene á remediar una de las más grandes necesidades que el hombre experimenta, es á saber: la que nace de la inclinación de nuestro apetito sensitivo

(1) Suárez, *de Grat.*, Proleg. IV, cap. IV, n. 5.

á las cosas terrenas, y no menos la que se deriva de nuestro modo natural de conocer bajo y rastrero, que empieza en los objetos sensibles, de donde va sacando á fuerza de abstracciones el delicado manjar propio de la potencia nobilísima (1).

Separemos ahora nosotros de ese alto don de integridad, tomado en toda su extensión y tal como fué concedido en el estado de la inocencia, cuanto de su perfección es compatible con el nuestro, precisamente en orden á preparar en el alma, como dice Santa Teresa, la fábrica de la contemplación; y tendremos bosquejada esa sublimidad en el don de Recogimiento llamado infuso, pues que por ese medio, removidos los obstáculos que antes opusieran los sentidos, y victoriosa el alma de la natural inclinación del apetito sensitivo á las cosas sensibles y terrenas, el hombre todo llega á aspirar las auras de la santa libertad que había perdido por el primer pecado, y penetra en una región semejante á la del Paraíso primitivo, donde oye sin trabajo la voz suave y dulce de Dios que le llama á lo más escondido de la oración.

Entra así el hombre triunfante de sus enemigos y de sí mismo en el castillo roquero de su alma, desde donde ve ya cómo es juego todo lo del mundo, y con casto anhelo convierte sus miradas al único soberano Dueño.

A decir verdad, si por un momento desaparecen los atractivos de las criaturas, ¿el alma qué ha de hacer sino rendirse á la poderosa atracción de Dios, que la llama y solicita?

Y aquí es precisamente donde hace el Señor oir su

(1) Id., ibid, n. 4.

llamamiento tan vivo y eficaz, que el alma se deshace por acudir á él, dice Santa Teresa. ¿Será que entonces, además de cegar el Señor, como antes dije, la fuente de la propensión é inclinación á las cosas fugaces, emplea otros medios poderosos de su gracia para atraer al alma predilecta? Lo que parece es que siempre ha de necesitarse, además de los auxilios que remuevan los obstáculos, otro positivo de la gracia; pero gracia ordinaria todavía. Sino que el hombre, así favorecido, no tiene oídos para escuchar los alborotos de los sentidos, y por eso á poco que hable el Señor, su voz penetra en las entrañas del alma, y métese en lo escondido del castillo.

¿Á qué, pues, ahora cuestionar sobre si el don de integridad consiste en algún hábito infuso, en alguna cualidad inherente que tenga la virtud preternatural de contener y domar el apetito, ó si sólo consiste en cierta especial protección del Señor? (1). Lo dicho basta, á lo que entiendo, para que se verifiquen todas las maravillas que de la oración de recogimiemto infuso refiere la Santa.

Á pesar de las razones que acabo de apuntar, repito que no pretendo entablar cuestión sobre meros nombres. Bástame poder asegurar que Jesucristo, restaurando el orden místico y cuanto á él se ordena dentro de su divina Iglesia, no dejó de restaurar al hombre caído colmándole de todos aquellos dones que son medios eficaces para su santificación. Cierto es que no fué su divina voluntad infundir *á todos,* estos dones extraordinariamente sobrenaturales; mas en cambio hay que convenir,

(1) Suárez, ibid., cap. v, n. 7, y sobre todo in 1.am p., tract. de *Stat. Innocentiæ.*

y la experiencia lo demuestra, que jamás habrá época en la que no brille el orden místico y cuanto á él se endereza dentro de la Iglesia; y, por consiguiente, se verifica en cada siglo la restauración del orden cristiano, y en él fulgura con destellos de gracia extraordinariamente sobrenatural, lo que podemos llamar fiel bosquejo de la restauración de todos aquellos dones que eran el ornamento del estado de la inocencia, bien es verdad que no tomados en su estricta razón formal, pero sí en cuanto son considerados, por la parte compatible con nuestra condición presente y según que se ordenan, no precisamente á evitarnos tribulaciones y penas, sino en cuanto facilitan la oración.

Diráse que entonces se adopta un lenguaje inusitado. Á esto contestaré que eso no es verdadero, como lo sería si yo pretendiera en absoluto equiparar el estado de Recogimiento y el orden místico con el estado de la inocencia. Mi tesis es diversa. Y con estas restricciones ¿quién desapasionadamente puede ver justificado el más ligero peligro?

¿No están sosteniendo con frecuencia innumerables doctores, al explicar ciertos fenómenos místicos, que son «feliz participación de las dotes gloriosas?»

Y si es lenguaje aprobado decir que los místicos gustan anticipadamente un poco las delicias del Cielo, ¿será temerario asegurar que participan algo que es simple bosquejo de los dones de la inocencia, cuando «la contemplación, como sienten los doctores místicos, es preludio de la eterna bienaventuranza»? (1).

Por lo que toca al objeto de esa meditación y contem-

(1) Ribet, *La Mystique divine*, t. II, pág. 649.

plación ordinaria en que el alma se ejercita durante este Recogimiento, no hay cosa especial que añadir á lo ya expuesto sobre ambas en los capítulos precedentes. Lo que ha de tener á la vista el lector al fijarse en estas últimas líneas, es que no han sido estampadas al acaso, sino recordando ciertos errores que algunos han profesado acerca de la naturaleza del Recogimiento que vamos estudiando.

Me refiero á los que, seducidos por los encomios que el racionalismo ha prodigado á la reflexión profunda de Santa Teresa y á su facilidad para leer en los secretos de su alma; con el fin de servirse de esta concesión, á su parecer preciosa, como de base fecunda para una excelente apologética en favor de los arcanos de la mística y de la existencia del orden sobrenatural, y no menos estribando en ella como en roca de granito para reducir á polvo al criticismo incrédulo: ostentando generosidad y no sé qué amplitud de criterio y alteza de miras en la concesión, empezaron por suponer que había una psicología mística, y aun pasaron adelante admitiéndola con toda claridad en sus Escritos (2).

Á esto se siguió la tarea de ir poco á poco concretando el grado de oración en que á su parecer se inicia esa nueva psicología que nuestros místicos y teólogos jamás reconocieron; hasta que se fijaron en el Recogimiento como principio, no sólo del viaje místico, sino también de la nueva filosofía que se les entraba por sus puertas.

Sin duda, como hay aparentemente no sé qué seme-

(1) Sobre los puntos que indico en este párrafo vea el que quiera mis *Estudios sobre las obras de Santa Teresa*, donde fueron expuestos con más difusión.

janza entre la reflexión psicológica y este recogimiento de que vamos tratando, no parece sino que descubrieron uno de esos grandes hallazgos, bastantes de suyo para contentar y satisfacer á toda una generación. Me parece ver á esos modernos sabios dándose una palmadita en la frente y diciendo como el grande Arquímides: «encontramos el secreto, no cabe duda; el tan celebrado recogimiento de los místicos es la médula de la mística reflexión, y ésta el principio de la psicología mística. La introspección ó estado del alma que los místicos adquieren como preámbulo para navegar por esos mares desconocidos de la Mística, ese mismo recogimiento es, esa reflexión mística es; y merced á ese incomparable vestíbulo llega el místico digno de este nombre á leer como leyó Santa Teresa en las profundidades de su alma, misterios que los más aventajados psicólogos no soñaron jamás».

No para aquí esta ilusión que ha tenido la fortuna de seducir á no pocos varones esclarecidos en virtud y ciencia. Lo más trascendental y lamentable es la consecuencia de esa ilusión, que si al cabo de cierto tiempo halagó de buena fe á algunos creyentes, antes, á juzgar por las teorías que voy á recordar, había sido el sueño dorado de varios incrédulos y panteístas tan enemigos del nombre cristiano como profanadores de la Mística ortodoxa.

Lo cierto es que, ó la reflexión mística tal como se la ha querido imaginar, es decir, con aptitud para leer en las profundidades del alma, es un delirio de imaginación enferma, ó es el gran recurso que sin estudio ni trabajo alguno ha de llevar á la consecución, no tanto de la ciencia del alma, como de los misterios del orden

sobrenatural, los cuales vendrán á reducirse no más que á la expansión de nuestro espíritu, que así es el todo de ese nuevo mundo de lo desconocido, y por consiguiente la síntesis de lo natural y de lo sobrenatural, ó sea el panteísmo.

No desconozco que, al admitir la premisa de la reflexión mística, algunos espíritus irreflexivos en todo pensaban menos en estas pavorosas consecuencias; pero no faltaba quien ya antes de ellos las había sacado, y quienes después seguían sacándolas para ruina, si pudieran, de la fe y de la sana filosofía, y no menos para cautela de los hombres de sano juicio, á fin de no dejarnos arrebatar en adelante de falsas y peligrosas novedades.

§ XII

REGLAS PRÁCTICAS DE CONDUCTA QUE DEBEN OBSERVARSE EN LA PRESENTE ORACIÓN

Por último, juzgo muy conveniente exponer algunas reglas de prudencia que deben tenerse en cuenta para la práctica, mientras el alma permanece en esta oración.

1.ª *Regla práctica.*—A pesar de que esta oración presenta tan claras y características señales para que se la pueda conocer y discernir, no sólo de los embelecos y falsedades del común enemigo, sino también de las flaquezas de nuestro mismo natural, es lo cierto que en muchas ocasiones cuesta gran trabajo alcanzar ese discernimiento.

«Porque es de advertir... (1) que hay otras dos maneras de recogimiento, uno diabólico y otro... que nace de enfermedad natural.

»El diabólico causa dolor de cabeza y levanta como una nube por dentro de ella, que la impide la aplicación amorosa en Dios, y da (gran) enfado de todo lo bueno»; pero nótese que aquí, á diferencia de lo que sucede en el ejercicio purgativo cuya causa es Dios, queda el alma como inhábil para los buenos afectos y como hundida con sus potencias en una rara y fatigosa suspensión que la hace perder el tiempo y cesar (2) de las obras interiores y de las virtudes, para hundirse si no hay gran vigilancia, en tan malos dejos de la carne y del espíritu, que es de todo punto necesario sacudir luego á los principios tal género de embebecimiento, para luchar con gran esfuerzo y humildad en la práctica de las virtudes propias de la vida activa, con ayuda de la meditación estricta y discursiva que es entonces el más hermoso faro contra las falsedades del diablo, ó con el recurso á la oración vocal, como acaso convendrá más frecuentemente.

«Otro recogimiento hay además, en el que luego desfallece y se desmaya el cuerpo, sobreviniendo un sueño nacido de melancolía; con lo cual se viene á dar en un abobamiento que parece arrobo y no lo es...» (3).

Para remediar este inconveniente, es preciso no negar al cuerpo el sustento conveniente de comida, bebida

(1) *Místico Cielo*, por el P. Fray Isidro de León, capuchino, part. 3.ª, trat. 3.º, cap. III, § II.

(2) Ibidem.

(3) Del mismo P. Fr. Isidro de León, lug. cit.

y sueño, para que así pueda servir al espíritu como buen criado á quien no se niega su salario (1).

Lo más notable sobre este punto es que tal regla de prudencia la enseña nuestra gran Maestra, la cual, después de exponer la naturaleza de la oración de recogimiento y de quietud, avisa á cuantos llevare Dios por estas sendas, que tengan por cierto que puede muy bien suceder «que el demonio quiera contrahacer estas mercedes», si bien es indudable que, caminando rectamente en la divina Presencia, «conocerse ha (el engaño) en que (siendo el recogimiento obra del enemigo ó del mismo natural), no hará estos efectos (de amor de Dios, desasimiento de las criaturas, humildad profunda), sino todo al revés» (2). Y continúa la misma Santa: «De un peligro os quiero avisar..., y es que algunas, de la mucha penitencia... y aun sin esto, sonse flacas de complexión, en teniendo algún regalo, sujétales el natural, y como sienten contento alguno interior y caimiento en lo exterior, y una flaqueza cuando hay un sueño que llaman espiritual...., paréceles que es lo uno como lo otro, y déjanse embebecer... y en su seso les parece arrobamiento, y llámole yo abobamiento, que no es otra cosa más de estar perdiendo el tiempo allí y gastando su salud».

«A una persona acaecía estar ocho horas...; con dormir y comer... se le quitó... Bien creo yo que haría el demonio alguna diligencia... Cuando es cosa verdaderamente de Dios, aunque hay caimiento interior y exterior, no le hay en el alma que tiene grandes sentimien-

(1) El mismo á continuación.

(2) Santa Teresa, *Mor.* 4as, cap. III.

tos de verse tan cerca de Dios, ni tampoco dura tanto, sino muy poco espacio... Si es de tan flaco natural que no les baste esto (de comer y dormir), créanme que no las quiere Dios sino para la vida activa» (1).

Hasta aquí la gran Maestra, tan enemiga de embelecos como pudiera serlo el varón consumado en la más exquisita prudencia.

2.ª *Regla práctica.*—Una vez que conste ser verdadero este Recogimiento, según se ha declarado, puede tenerse por cierto que el favorecido por Dios con él ha de experimentar mayor ó menor dificultad en orar vocalmente, sobre todo mientras se ejercita en la misma oración.

Ocurre, pues, que las personas colocadas en tal estado, cuando oran vocalmente, sienten grande entorpecimiento y dificultad en ello; de donde se sigue que, á no estar muy apercibidas, pudieran exasperarse y entrar en gran desabrimiento interior y perder la paz del alma.

Para remediar estos males, no se olvide la doctrina fundamental de Santo Tomás, que es muy oportuna al presente caso. La oración vocal de supererogación, esto es, la que no obliga bajo pecado alguno, en tanto se ha de usar, en cuanto ayude á la devoción interior, y en tanto se debe dejar, en cuanto la impida ó distraiga el espíritu ó le sumerja en cierto estado de confusión ó desabrimiento (2).

¿Impide en este caso la oración vocal de supereroga-

---

(1) No cabe duda que estas reglas de prudencia son muy aplicables á la oración de quietud; pero nadie podrá negar que lo son también al estado de recogimiento infuso de que ahora tratamos.

(2) 2.ª 2.æ, q. 83, art. 12.

ción el sabroso recogimiento que da Dios? Pues no se necesita más para que conforme á la norma del doctor Angélico y según nuestro padre San Ignacio en su *principio* y *fundamento*, el varón espiritual deba dejar la oración vocal en cuanto le estorbe á la luz y unción que su espíritu necesita.

Si la oración vocal es obligatoria en un tiempo determinado, entonces el que sienta dificultad en la recitación, debe hacerse algún tanto violencia para terminarla. Dios no se contradice, aunque puede muy bien anular las leyes ordinarias que dependen de su voluntad soberana (1).

Dígase lo mismo, á proporción, del recogimiento exterior y de la soledad que el director ha de prescribir guarden las personas á quienes se concede esta clase de oración.

Pudiera ser que esa soledad, á primera vista medio muy propio para secundar los divinos designios, impidiese el cumplimiento de las obligaciones personales. En este caso, con más claridad aún que en el anterior, habría que resolver ciertamente en contra del retraimiento exterior de la persona puesta en dicho estado. Poderoso es Dios para que un alma viva en medio del mundo sin disiparse: nadie es capaz de fijar límites á su amorosa Providencia.

3.ª *Regla práctica*.—No se debe olvidar que, según doctrina de Santa Teresa y de San Juan de la Cruz, á quienes siguen los demás autores, cuando una persona es

(1) Basten al presente estas indicaciones ligeras, porque será preciso concretar más la solución de varias dificultades análogas y mayores, al tratar después de la oración de quietud.

llevada por Dios, no sólo á este feliz recogimiento, sino al período de transición antes expuesto, es señal de que regularmente hablando, la concede vocación especial, y muy significativa, para la contemplación mística.

De aquí resulta una consecuencia práctica de gran trascendencia: luego es secundar los divinos designios hacer que la misma persona no ponga obstáculo con el ejercicio intempestivo de sus potencias á la acción de Dios, que, cuando menos se piense, llamará á las puertas del alma.

Verdad es que ésta no ha de esperar la visita de Dios en estado de ociosidad y negligencia. Debe, pues, entonces, por ley ordinaria, atender á evitar los dos extremos; y eso habrá de conseguir no acudiendo á la oración sin llevar algún punto preparado, por si Dios no juzga conveniente recoger poderoso las potencias y darlas en qué se ocupen con hartura.

Pero hay que convenir en que los puntos que entonces más convienen han de ser muy breves, sencillos y apropiados á la inclinación habitual del alma. Y así bastará generalmente una sentencia ó máxima de la sagrada Escritnra, ó, acaso mejor, poner delante del entendimiento un misterio de la vida, pasión y muerte de Jesucristo, para que, sin tardanza, la voluntad se enardezca y Dios se insinúe; con lo cual podrá el alma ocupar una y muchas horas en este divino ejercicio de la oración.

Como dice muchas veces Santa Teresa, cargar al espíritu de muchas y prolijas razones y consideraciones, es matar el fuego del amor que allá en lo íntimo se esconde y ponerle en estado de perturbar, con desasosegado é importuno movimiento, á la acción divina que,

por ventura, no espera para desenvolverse más que al sosiego interior de las potencias.

Ni debe creerse fácilmente á quien se halle en tal estado, cuando diga que está ocioso, sin pensamiento alguno bueno y sin poder amar. Es muy sutil entonces la operación del alma, y así no es de extrañar que se escape en gran parte á la reflexión del que ora.

Apéndice á los dos capítulos precedentes.

Al repasar lo que puede verse en estos capítulos, compuestos algún tiempo antes que se publicaran en *Razón y Fe* cuatro artículos sobre *Un punto de Teología mística* (1), por el docto y fervoroso P. Manuel Garate, S. J., no puedo menos de indicar la suave impresión que recuerdo haber recibido cuantas veces he repetido su lectura; que no parece sino que se derramaba del corazón y de la pluma del articulista, suave unción al lector, mientras se iban saboreando tan preciosas páginas.

No quiero decir con esto que nos hayan satisfecho todas las doctrinas estampadas en esos artículos; pero lo digo así, para que resalte más el fervor de su autor. ¡Qué gran poder tiene la devoción ilustrada, principalmente si se endereza á la defensa de la seráfica virgen del Carmelo, para cautivar el corazón de los lectores, aunque por ventura vaya mezclada alguna sombra de inexactitud en la exposición!

Si aparece ó no en los precitados artículos alguna de estas sombras, lo juzgará quien leyere, pues nuestro intento es tan sólo buscar la verdad, dejando á salvo la

(1) *Razón y Fe*, tomos XVIII, pág. 59; XIX, pág. 71; XX, pág. 185; XXI, pág. 318.

veneración y amor que el mismo Padre sabe le profesamos (1).

A la vez quedarán justificadas estas sencillas observaciones que hacemos al presente, declarando la relación que existe entre los dos anteriores capítulos y lo que es objeto de este apéndice.

§ I

ARMONÍA ENTRE LOS DOS CAPÍTULOS PRECEDENTES Y LA RELACIÓN DE SANTA TERESA AL P. RODRIGO ÁLVAREZ

Entre las muchas *Relaciones* que Santa Teresa dió á sus directores acerca de las gracias de oración que recibía, tal vez ninguna haya más preciosa que la escrita al P. Rodrigo Alvarez, en la primera de las dos cartas que le dirigió.

En ella la Santa se propone referir no más que los grados de oración sobrenatural y extraordinaria.

Y conforme á este intento, en el núm. 3 describe la oración del recogimiento llamado comúnmente sobrenatural ó infuso, y en los siguientes va declarando los grados más subidos, desde la quietud hasta la herida de amor.

Por último, y esto es lo que hace á nuestro propósito, en el núm. 28 de la misma Relación, la Santa escribe:

---

(1) Cuando escribimos las anteriores líneas, vivía aún nuestro amantísimo padre y maestro: ¿qué diremos hoy, cuando fundadamente esperamos gozará ya en el Cielo de la eterna recompensa, al entregar á la imprenta estas cuartillas?

«Otra oración me acuerdo, que es primera que la primera que dije (la de recogimiento infuso), que es una presencia de Dios, que no es visión de ninguna manera, sino que cada y cuando (al menos cuando no hay sequedad) de que una persona se quiere encomendar á su Majestad, aunque sea rezar vocalmente, le halla...»

Así, pues, según Santa Teresa, antes del recogimiento infuso se da cierto grado de oración sobrenatural. Luego los que interpretan esta oración como si fuera una de las fases de la contemplación adquirida ó debida á los auxilios de la gracia ordinaria, evidentemente contradicen á la gran Doctora.

No es, pues, de extrañar, que el P. Garate, celoso como el que más de las glorias y excelencias de Santa Teresa, no haya podido disimular el mal efecto que le producen las interpretaciones dadas por los PP. Scaramelli, Poulain, Maumigny y por el canónigo Ribet. Verdad es que estos respetables y doctos escritores no han podido tener delante tanto como nosotros las palabras originales de la Santa; todo lo cual atenúa en gran parte su falta de exactitud en conocer el sentido genuino del texto arriba transcrito.

La dificultad está en explicar cómo antes de la oración de recogimiento infuso pudo tener la Santa oración sobrenatural.

Por nuestra parte, según es fácil ver en el capítulo II precedente, queda expuesto en qué forma puede eso verificarse y se verificó de hecho en Santa Teresa, merced al don de Entendimiento en sus grados menos principales, actuado ya por virtud de una gracia extraordinaria.

Al escribir esa fase de la vida espiritual, confesamos

no haber tenido en cuenta la Relación de la gran Doctora al P. Rodrigo Álvarez; mas por esa misma razón se comprenderá fácilmente la agradable sorpresa que nos causa el ver dicha explicación en tan perfecta armonía con lo que la bendita Santa había dicho al dar su cuenta de conciencia.

Podrá ó no ser fundada esa explicación, pero la verdad es que, aunque mucho hemos discurrido sobre el particular, no se nos ocurre otra razonable que sea conforme á los principios que pueden orientarnos en el presente asunto, como vamos á verlo.

§ II

OBSERVACIONES Á LA DOCTRINA DEL P. GARATE

Por lo que hace á nuestro intento, el punto principal de este Padre consiste en que la Santa recibió como primera gracia del orden sobrenatural extraordinario el sentimiento de la divina Presencia, no de cualquier modo, sino á manera de hábito *per modum habitus*.

Con ser ese tan gran don, como que es nada menos que el colmo de la vida mística, el cual, si es que algún tanto puede admitirse, hay que reservarlo, cuando más, á la cúspide de la mística contemplación, según queda indicado en otra parte; bastaría que Santa Teresa nos lo asegurara, para que sin más indagar, lo tuviéramos por cosa resuelta.

¿Lo dice así la Santa? Con perdón del buen Padre, no lo dice en nuestro humilde sentir.

Repitamos las palabras de la citada Relación: «Es

una presencia de Dios, que no es visión de ninguna manera, sino que cada y cuando... de que una persona se quiere encomendar á su Majestad..., le halla.»

Ahora bien, hallar á Dios presente, siempre que uno se quiere encomendar á Él, *no es precisamente sentirle*, sino que eso puede verificarse de otros muchos modos.

Por otra parte, tan gran comunicación de Dios no se puede fácilmente admitir sino en fuerza de razones gravísimas que no vislumbramos. Lejos de eso, parece haberlas para asegurar lo contrario, sacadas de la misma gran Doctora. Veamos algunas.

Dice Santa Teresa, según se declaró en los precedentes capítulos, que en el grado de Recogimiento infuso, al menos muchas veces el alma tiene que meditar y valerse con su diligencia para que, después de estar así recogida, pueda sostenerse en su oración.

Ahora bien: 1.° El hallarse uno en estado compatible con la meditación, es evidentemente grado inferior al de sentimiento de la divina Presencia; luego el grado de oración que la Santa pone al fin de la Relación al P. Alvarez, y que ella tiene por inferior al de Recogimiento infuso, no consiste en sentimiento de la divina Presencia.

2.° La oración de Recogimiento infuso la consideran los doctores místicos, más que como la posesión de la vida mística, como un llamamiento divino á ella, sin que todavía, mientras no pase más adelante, pueda decirse que ha entrado ya en la tierra de Promisión. Y si esto hay que afirmar de un grado superior, ¿cómo es posible conceder al inferior la posesión del sentimiento de la vida mística, no de cualquier modo, sino eminentemente, es decir, *per modum habitus?*

Son muy de notar las delicadas analogías que por ley general resplandecen entre el orden de la naturaleza y el de la gracia, especialmente en la gradación como insensible con que aparecen las fases y excelencias propias de cada una de ellas, á medida de su progresiva evolución.

Por lo mismo, ¿será muy de creer que Dios, por ley ordinaria al menos, haya decretado que á la primera evolución de la vida espiritual en las almas que predestina al orden místico, las conceda nada menos que la posesión habitual de la esencia de este mismo orden? ¿O es que si Dios en el orden natural se complace en el gradual desenvolvimiento de las fuerzas naturales, hasta asegurar, como aseguran los naturalistas, que «no hay salto brusco en la naturaleza»; en el de la gracia extraordinariamente sobrenatural, de la cual es reflejo lo visible, Dios se goza en seguir contrarias sendas, como para desorientarnos en la prosecución de lo que al fin y al cabo es nuestra verdadera vida?

A pesar de las razones insinuadas, todavía tendríamos que deponer nuestro juicio si en los varios pasajes que el P. Garate apunta, se encontrara fundamento para sostener su modo de pensar. Estudiémoslo.

§ III

FUNDAMENTOS DEL P. GARATE.—SU EXAMEN

El primer argumento que este Padre alega en favor de su tesis, está tomado del cap. XXVIII, núm. 1, del *Camino de perfección* de la Santa. He aquí estas palabras:

«Ahora mirad qué dice nuestro Maestro: que estás en los cielos. ¿Pensáis que importa poco saber qué cosa es cielo, y á dónde se ha de buscar vuestro sacratísimo Padre? Pues yo os digo que para entendimientos derramados, que importa mucho no sólo creer esto, sino procurarlo entender por experiencia, porque es una de las cosas que ata mucho el entendimiento y hace recoger el alma...»

Nos ocurre observar acerca de la interpretación que el Padre da á estas palabras: esa experiencia que dice Santa Teresa no equivale á sentir á Dios, porque: 1.°, la de que habla la Santa se procura, y el sentir á Dios no es lícito procurarlo; 2.°, de ser como el Padre dice, nuestra Doctora expresaría una vulgaridad no poco indigna de su alto magisterio. Pues qué, ¿no sería vulgaridad decir que el sentir á Dios ata mucho los entendimientos derramados y recoge el alma? ¿Qué ha de hacer la intuición mística más que atar y recoger el alma, no sólo derramada sino fervorosa y ya recogida? Ponerlo en duda equivaldría á dudar, aunque no tanto, de que la intuición del cielo concentrase las potencias. De donde parece que la Santa no descendió á probar cosa tan clara. ¿Qué, pues, significó? Que importaba mucho procurar entender por la experiencia lo que vale alcanzar el concentrarse cada uno en su interior con el recogimiento que suele llamarse *adquirido*.

Este recogimiento, cuando llega la hora de la Providencia, conduce, bien que sin merecerlo de justicia, primero al período de transición antes descrito y aun al recogimiento infuso ya declarado; y de éstos precisamente trata la Santa en los números 4.° y siguientes del mismo cap. XXVIII, y también en el cap. XXIX, hasta

que el Señor, cuando lo juzga conveniente, por su infinita misericordia, se deja sentir al alma andando el tiempo, levantándola á la contemplación perfecta, cuya esencia es el sentimiento de Dios, en sí mismo ó en sus efectos, como ella enseña en el núm. 4.° de dicho capítulo.

Ahora bien; ¿le parecería á nuestro buen P. Garate poca ganancia la que se obtiene con las diligencias dichas, aunque no se alcance luego el sentimiento estrictamente místico de Dios, y sí sólo entre el alma en el período de transición, y después en el recogimiento infuso? ¿No estarían así bien empleadas las expresiones de encarecimiento que usa la gran Maestra? ¿A qué conduce el querer poner luego el alma en sentimiento, nada menos que habitual, de la divina Presencia, prescindiendo del procedimiento gradual que parece acostumbra Dios por ley ordinaria en todas sus obras, mucho más cuando la Santa no lo enseña? ¿No se considera bastante gracia para empezar la vida espiritual extraordinaria, primero la actuación del don de Entendimiento en sus grados, bien que inferiores, extraordinarios, y después la actuación del de Sabiduría, compatible todavía con la meditación y el discurso?

Más diré: el mismo silencio que se observa en todos los doctores místicos acerca de la tesis de nuestro padre, ¿no es nuevo argumento contra el sentimiento habitual de la divina Presencia en los mismos albores de la vida espiritual extraordinaria?

§ IV

ARGUMENTOS DEL P. GARATE EN FAVOR DE SU TESIS, SACADOS DEL «ESTADO MÍSTICO»

Estos argumentos los alega el mismo escritor en el artículo III, bajo el epígrafe sugestivo de *estado místico*, y les concede tan grande importancia que llega á afirmar: «Mientras no se ponga una luz estable en lo que llamamos vida mística, hemos dicho que parece faltar algún requisito esencial que reclama imperiosamente la noción de estado. Porque toda oración ó contemplación se efectúa mediante la luz, ú ordinaria ó extraordinaria. Ahora bien, como para todos los actos de virtud y oración en el estado común está preparada la luz ordinaria de fe, con toda propiedad se denomina estado de vida de las tres primeras Moradas. No pasa lo propio en la vida contemplativa, según la doctrina corriente, pues en ella no hay una luz estable. Por tanto, no existiendo esa lumbre, dicha vida, en la que se goza de la contemplación como á sorbos (según frase del gran doctor místico San Juan de la Cruz), estrictamente no puede denominarse estado. Admítase, por el contrario, que en la vida espiritual hay también una luz infusa de que gozan siempre que hablan con el Señor algunas almas felices: ¿quién no ve que de estas tales se puede con todo rigor afirmar que están en estado místico?» (1).

¡Cuánto variamos los hombres, aunque tengamos

(1) Así el P. Garate, en el tomo XX de *Razón y Fe*, págs. 187-88.

buenos deseos, en la apreciación de los puntos sujetos á libre discusión! Precisamente esa razón que alega el buen padre para sostener su tesis, á nosotros parece valedera y de gran fundamento para todo lo contrario.

¿Pues qué? ¿Tan fácil es y tan conforme á la Tradición sostener que luego, desde el principio de la vida sobrenatural extraordinaria, Dios concede el estado místico en toda propiedad? Lejos de eso, no tengo noticia de que nadie lo haya admitido más que el quietismo (1), si no es cuando se llega á la unión perfectísima transformante, que entonces (2) no hay inconveniente, según parece, en afirmarlo, apoyados en la autoridad de muchos doctores y del mismo San Juan de la Cruz, que llama repetidas veces estado al matrimonio espiritual.

A medida de esta doctrina ha sido hasta hace poco en España el lenguaje clásico sobre este asunto; y así no es de extrañar que no haya solido, ni mucho menos, prodigarse el nombre de estados místicos á las gracias de mística oración, como hace siglos, y hoy más que nunca, han acostumbrado en Francia. El mismo Bossuet, que en su impugnación del quietismo y del semiquietismo no admitía propiamente *el estado místico*, sino á lo más en la Virgen Santísima y en la perfectísima unión transformante, intituló su célebre *Instrucción* pastoral sobre la contemplación de *les états d'oraison*.

Hoy, en cambio, ya es otra cosa: nuestro lenguaje,

---

(1) La verdad es que nadie más que el *quietismo* puede mostrar interés en defender el *estado místico* en cuestión, puesto que así se sienta una premisa de la cual se infiera su doctrina fundamental de que la meditación debe cesar desde que se inicia en uno la contemplación.

(2) De esto ya se trató en otra parte de esta obra.

las pocas veces que se habla ó escribe de Mística, se va acomodando en muchos al que se usa en Francia: ¿ganaremos ó perderemos con eso en pureza de doctrina?

Por último, debo reconocer que Santa Teresa concede como cierta consistencia y permanencia á ese grado de oración que describe en el último número de la Relación al P. Alvarez, porque dice que «cada y cuando... que una persona se quiere encomendar á su Majestad..., le halla».

He intentado probar que estas palabras no autorizan para conceder á esa oración los honores de estado místico estrictamente dicho.

En cambio, parece que por entonces Dios, compadeciéndose del alma, que á tan tremendas pruebas está sujeta en aquel período de transición, la socorre, no siempre, v. gr., cuando ruge la tempestad imponente de la noche del sentido que dice San Juan de la Cruz, sino con mucha frecuencia, para sostenerla en tan amargos trances. El *cada* y *cuando* que usa la gran Doctora para denotar que se halla á su Majestad, no autoriza para inferir que goza el alma habitualmente, ya al empezar su ascensión, de la esencia del estado místico.

Por lo que toca al cuarto y último artículo del Reverendo P. Garate, fácil es advertir que ahí se exponen ciertos puntos que pueden estar en relación con los anteriores, pero que no juzgo conveniente tocarlos ahora, por cuanto no apoyan la tesis que hemos analizado.

SECCIÓN TERCERA

Fases de la oración mística que precede á la Unión, ó sea primer grado de la contemplación mística.

Así como al naturalista no le basta estudiar la síntesis de la ciencia, sino que además necesita ver por sí mismo verificados los caracteres genéricos en cada una de las especies de los reinos de la naturaleza; así también el teólogo que se dedica á analizar las bases fundamentales de la Mística ortodoxa en general, no descansa hasta que logre verlas realizadas en cada uno de los grados de esa soberana ciencia, para reducirlos todos á las categorías ya prefijadas.

Estudiemos, pues, la ínfima de todas, pero de tal modo, que no nos contentemos con declarar la naturaleza de la verdadera quietud, sino pasando adelante á impugnar el quietismo y descubrir su raíz heretical y absurda: para que todos vean que, si es la negación de la Ascética cristiana, con más razón lo ha de ser de la Mística ortodoxa.

A este fin dividiremos la presente sección en tres capítulos: en el primero se declarará la naturaleza de la verdadera quietud mística. En el segundo la variedad de matices ó fases dentro de la misma quietud. En el tercero se tratará del quietismo y de su raíz histórica y doctrinal.

CAPÍTULO PRIMERO

Noción de la verdadera quietud mística.

---

§ I

TESIS FUNDAMENTAL

Para proceder con la debida solidez y método, fijémonos ante todo en la tesis fundamental que, conforme á la doctrina común de los místicos, presenta el docto P. Poulain; es á saber: que la nota característica y esencial de la oración de quietud, tomada taxativamente en el sentido que la da Santa Teresa de Jesús, consiste en *sentir experimentalmente* la divina Presencia, á diferencia de lo que sucede en la oración ordinaria, por la cual no se alcanza sino conocimiento abstracto, más ó menos íntimo de la misma verdad (1).

Digo que esta tesis es en gran manera luminosa y de suma trascendencia, porque sólo así puede evitarse el error de confundir la misma quietud mística con el amor divino simplemente, por alto y excelente que le supongamos. Por el amor divino así considerado, mientras no haya vida mística, *no se siente* á Dios presente

---

(1) *Les gráces d'oraison*, deuxièm. part., chapitr. v, 3.

en el alma: ésta podrá razonar, concluir que está presente, pero no lo percibirá con la sensación espiritual delicada que sólo se alcanza en el orden de la Mística.

Por esta razón se ve que el doctísimo Cardenal Brancati de Laurea, á pesar de su sabiduría y talento en la exposición de otros muchos misterios de la Mística, no estuvo feliz al tratar de la oración de quietud, pues viene á confundirla con el ejercicio ordinario de la presencia de Dios y con la oración de simplicidad (1).

La causa de esta confusión, continúa diciendo el mismo P. Poulain (2), consiste en que algunos, para formarse idea de la oración de quietud, se han contentado con recurrir á la etimología de la palabra que significa *reposo*, sin tener en cuenta que la historia nos enseña que la palabra *quietud* está fijada por el uso, desde que Santa Teresa la restringió en el sentido especialísimo ya declarado. Antes de esta gran Doctora, cada uno la tomaba á su manera; después, tan pronto como se admitió unánimemente su alto magisterio, es deber del que trata estas materias atenerse al lenguaje recibido.

Concíbese muy bien que todavía en tiempo de San Francisco de Sales y de Santa Juana de Chantal no se hubiese despejado el sentido propio de la palabra; pero después ya no es permitido discrepar de la significación corriente, y si eso se hace, por lo menos habrá obligación de advertir que se habla como no acostumbran los doctores de esta ciencia.

---

(1) P. Poulain, lugar cit., núm. 12.

(2) Ibid., núm. 13.

§ II

EL CRITERIO DEL SABIO P. POULAIN

El P. Poulain no cabe duda que sobre éste como sobre otros varios puntos ha prestado un gran servicio á la ciencia mística, pues ha vulgarizado lo que los teólogos místicos comúnmente enseñan. ¿Habrá sido tan feliz en fijarnos los caracteres por donde hemos de distinguir la quietud de la unión propiamente dicha? Veámoslo: «En las fases inferiores de la vida mística, como la *quietud*, Dios, dice, no manifiesta su divina presencia sino de una manera bastante confusa» (1).

Con esto se contenta el citado P. Poulain, sin presentarnos ninguna otra nota característica de tal diversidad; de forma que la quietud no se distingue, según él, de la unión, más que por la mayor ó menor claridad con que Dios manifieste su soberana presencia.

Permítame, pues, el citado Padre, que le diga: si toda esa diversidad depende de la más ó menos clara manifestación de Dios, ¿porqué no establecer mayor número de grados místicos, puesto que en cada una de las etapas ó ascensiones místicas, aun antes de llegar á la unión de las *Moradas 5.as*, la manifestación de Dios es más viva? Si esta razón no vale, ¿porqué conceder á la unión estricta la categoría de grado diverso de la quietud?

---

(1) Ibid., n. 3.

Diráse que los teólogos místicos anteriores no fijaron tampoco bases para hacer una severa clasificación y simplificación. Así parece, pero téngase en cuenta que ellos no pretendieron, y muchos no pensaron siquiera en acomodarse á las exigencias de la crítica. Lo que hicieron fué presentar los matices de oración descritos por los místicos, fueran ó no grados diversos, y con esto se daban por satisfechos.

Hoy se aspira á más: se pretende nada menos que clasificar los grados místicos, de tal modo que deban reducirse aquellos matices de oración, en los cuales no se descubra elemento alguno diverso.

Dice el mismo Padre claramente que la quietud no aparece distinta de la unión, sino porque en aquélla se manifiesta de una manera bastante confusa la divina Presencia, al paso que en la unión se manifiesta con más claridad é intensidad (1), gracias al *toque interior*, en cuya virtud el alma percibe cierta sensación experimental de *inmersión* en Dios (2).

Pero esta explicación, ó no tiene sentido alguno, ó significa que la irradiación comunicada al místico, le viene directamente de Dios, y no ya por los efectos de la divina Presencia. Decir tan sólo que la unión es un toque interior, sin interpretar esta frase del modo que se acaba de indicar, es dejar intacta la dificultad, ó pretender aclarar un misterio por otro, que es tanto ó más confuso que el primero.

En cambio, examínese la explicación propuesta; es á saber: que la quietud consiste en la sensación espiritual

(1) Ibid., n. 3.

(2) Ibid , chapitr. VI, n. 7.

de la divina Presencia que se manifiesta por sus efectos; y que la unión estricta es sensación experimental de la divina Presencia, porque ésta se percibe *directamente en virtud de la divina irradiación* que se deriva al entendimiento y á la voluntad del místico; y se verá cómo son ambas diversas, y constituyen cada una de por sí su categoría y grado aparte en sentido estricto.

Y no importa que Santa Teresa, antes de llegar á las *5.as Moradas*, hable de unión de la voluntad sola.

Precisamente está tan clara la gran Maestra sobre el particular, que no deja lugar á duda.

Verdad es que la Santa dice que en la oración significada por la segunda agua está unida la voluntad (1), y que en varias fases de las que incluye dentro de la *tercera agua*, hay un «modo de oración que es unión muy conocida de toda el alma con Dios (2); pero tiene buen cuidado de advertirnos que esa y otras varias maneras de unión, mientras no se llegue á la oración que significa bajo la alegoría de la *cuarta agua*, y cuyas excelencias describe en las *Moradas 5.as*, «no son entera unión» (3), «sino que parece quiere su Majestad dar licencia á las potencias para que entiendan y gocen de lo mucho que obra allí» (4); al contrario de lo que sucede en la estricta unión de que la Santa trata después (5), como á su tiempo veremos.

Complemento de todo lo dicho, y confirmación de las

---

(1) *Vida*, cap. XIV.
(2) Ibid., cap. XVII.
(3) Ibid., cap. XVI y XVII.
(4) Ibid., cap. XVII.
(5) Ibid., cap. XVIII.

interpretaciones dadas á las sentencias de nuestra bendita Doctora, es lo que ella misma escribe en el *Camino de perfección* (1), donde dice: En esta oración de quietud «entiende el alma por una manera (extraña)... que está ya junta cabe su Dios, que con poquito más llegará á estar hecha una cosa con Él por unión». De consiguiente, la quietud no es unión, sino como el recogimiento es quietud, y la buena meditación es en cierto modo contemplación ordinaria, porque cada una de esas fases dispone á la superior inmediata, aunque no sea más que de un modo negativo, y así dista esencialmente la inferior de la superior.

§ III

ENSEÑANZAS DE SANTA TERESA

Pero todavía hay mucho más que notar en las últimas palabras transcritas de la Santa, donde, si no me engaño, alega ella misma la razón de la diferencia esencial entre la quietud y la unión mística.

En la quietud, dice, «el alma, sin estar hecha una cosa con Dios por unión, está ya junta cabe su Dios», y, como añade más abajo, «está contenta de verse cabe la fuente». Ocurre, pues, preguntar: ¿Qué fuente es esa de donde mana la corriente de divinas dulcedumbres que goza el alma, y en cuya virtud las potencias, y especialmente la voluntad, se actúan en orden tan elevado?

Pues la fuente es, sin duda alguna, la Divinidad; y

(1) Cap. xxxi.

los medios por donde el alma participa de esas aguas divinamente saludables, son los Dones del Espíritu Santo, principalmente los de Entendimiento y de Sabiduría, por el cual el alma juzga de Dios y de sus inefables misterios, contemplando en sus efectos las razones de conveniencia y amabilidad ú otras propiedades de que se hallan adornados. Y de este modo la contemplación suele atribuirse á la Sabiduría, como enseñan los doctores (1).

Para confirmación de lo dicho, puede alegarse cuanto Santa Teresa escribió de esta merced casi en todos sus Escritos, y principalmente en su *Vida*, desde el capítulo XIV, en el *Camino de perfección* y en las *Moradas 4.as* del *Castillo interior*. Bien se puede asegurar que apenas habrá cosa digna de notarse en esta oración, fuera de lo que dijo nuestra Maestra.

La base, sin embargo, de todas sus enseñanzas sobre este punto, se contiene en las siguientes palabras: «Quiere este Emperador y Señor nuestro que entendamos aquí que nos entiende y lo que *hace su presencia*» (2).

Y conforme á este fundamento, dice también que aquí se trata de oración mística ó enteramente sobrenatural: el alma «no recibe su caudal de las diligencias y esfuerzos que nosotros hagamos con nuestra meditación y peticiones» (3), «pues por diligencias que hagamos no lo podemos adquirir» (4). «Estotra fuente (la quietud) viene el agua de su mesmo nacimiento, que es

(1) Suárez, *de Gratia*, lib. II, cap. 19.
(2) *Vida*, cap. XIV.
(3) *Mor.* 4.as, cap. I.
(4) *Mor.* 4.as cap. II.

Dios, y ansí como su Majestad cuando es servido hacer alguna merced sobrenatural (como ésta), produce con grandísima paz y quietud y suavidad de lo muy interior de nosotros...» (1), así aquí; y todavía añade: «no me parece que el nacimiento (de esta agua viva) es del corazón, sino de otra parte aún más interior, como una cosa profunda: pienso que debe ser el centro del alma...» «como si en aquel hondor interior estuviese un brasero á donde se echasen olorosos perfumes..., mas el calor y humo oloroso penetra toda el alma...» En todo «se ve no ser de nuestro metal, sino de aquel purísimo oro de la Sabiduría divina...» (2). Antes de pasar adelante, tratemos de fijar el sentido de estas palabras, y sacar algunas consecuencias oportunas.

1.ª Que la oración de quietud es, según la Santa, muy diferente de la meditación y del recogimiento, aun infuso, que no pasa de ser principio de la quietud; ya hemos apuntado arriba en qué sentido.

2.ª En la oración de quietud el alma experimenta por un modo sobrenatural é infuso una dulcedumbre y suavidad que la penetra íntimamente; y todo esto nace de verse el alma tan cerca de Dios, y así esta oración se llama *gustos de Dios*. Es que el alma entonces gusta y saborea la divina Presencia, y por eso llega á saber experimentalmente sin raciocinio ni diligencia de su parte la verdad de aquellas divinas palabras: «*gustad y ved cuán suave es el Señor*». ¿No es cierto que aquí está la esencia de la Mística? Luego la oración de quietud es esencialmente mística.

---

(1) Ibid.

(2) Ibid., cap. II.

3.ª Consecuencia de las palabras copiadas de Santa Teresa, y de todo cuanto ella misma escribe en las demás Obras, es que la oración de quietud se distingue de la unión mística propiamente dicha.

Léanse sobre todo los capítulos de las *Moradas cuartas* y se verá desapasionadamente, cómo la Santa, si bien dice que esa dulcedumbre que el alma experimenta y tan íntimamente la penetra, emana de Dios que *está cerca;* pero bajo esta divina influencia el alma no conoce, al menos con la certeza que en la unión, que Dios está presente porque esa noticia y suavidad le venga *inmediatamente* de Dios; sino que se deriva de sus *efectos*, á saber: de la fragancia divina misteriosa, de las emisiones purísimas de Dios que todavía no juzga conveniente rasgar el tupido y denso velo que oculta su veneranda Majestad á los ojos del alma.

En el grado de unión, por el contrario, no sólo experimenta el alma ese río de divinos deleites que mana de la presencia de Dios, sino que esa experiencia le viene directamente de Dios mismo sin necesidad de mensajeros que se lo den á conocer. Entenderase esta diversidad con un ejemplo no desconocido de la Santa.

Viene á nosotros un amigo, cuya presencia percibimos, no porque le veamos ni oigamos personalmente, sino porque llegan á nuestros sentidos ciertos efectos que sabemos no los puede producir mas que él mismo personalmente. Cuando así estamos en su compañía, ¿cómo es posible que no le amemos y que no saboreemos su presencia regalada á proporción del amor que le profesamos? Pues esto y no otra cosa viene á suceder en la oración de quietud con relación á Dios; así como en la unión no sólo se regala el alma con la divina Pre-

sencia, sino que le ve, por supuesto á través de los velos de la fe, porque la intuición clarísima de Dios queda reservada á los bienaventurados. ¿No se ve aquí motivo para distinguir esencialmente la quietud de la unión?

A veces Santa Teresa misma plantea esta dificultad en el *Camino de perfección*, aunque no siempre la resuelve, si no es presentando los caracteres que distinguen la quietud de la unión por el mayor ó menor trabajo que el alma tiene que poner de su parte; y por consiguiente hay que apelar á otro criterio para la solución conveniente, criterio que la gran Doctora nos lo ofrece como vamos á ver.

Es sobremanera importante este punto, y así es justo que probemos más y más la exactitud de la doctrina verdadera con palabras mismas de la Santa copiadas á la letra. Meditémoslas.

«Quiere este Emperador y Señor nuestro que entendamos aquí que entiende y (óigase bien) *lo que hace su Majestad*» (1).

Según estas palabras que considero las más fundamentales de cuanto ella escribe sobre este punto, el alma entiende lo que hace la divina Presencia dentro de ella; ó lo que es lo mismo, el alma en esta oración entiende, experimenta la suavidad de los efectos de la divina Presencia. Y, cabalmente, así es como el P. Bouix ha traducido al francés esas mismas palabras, pues en su edición francesa se lee: «Ce grand Dieu veut que l'âme comprenne qu'il es près d'elle... Il veut ici nous donner une connaissance expérimentale de cete vérité,

(1) *Vida*, cap. XIV.

et nous révéler en même temps *les effects de sa divine présence*» (1).

Y para que se entienda bien la exactitud de esta versión sobre el punto presente, téngase en cuenta que una cosa son los efectos de la buena oración de que habla la Santa al tratar de todos los grados y en especial de este (2), conforme á la máxima evangélica: «*por sus frutos los conoceréis*»; y otra cosa es conocer aquí, en la oración de quietud la Presencia divina, no directamente sino por sus efectos en el alma; conocimiento que no tiene nada que ver con el filosófico que se alcanza mediante el raciocinio, y es puramente abstracto, sino que se gusta, se saborea espiritualmente; y por esta razón dice nuestra Maestra poco antes que «comienza su Majestad á comunicarse á esta alma y quiere que sienta ella cómo se le comunica» (3). De forma que todo el conocimiento característico de la quietud consiste en que el alma *experimenta* á Dios presente por los efectos de su divina Presencia.

¿Qué efectos son estos de la presencia del Señor, y cómo el alma los gusta para entrar en la oración mística de quietud?

En cuanto á lo primero, bien claramente nos lo enseña nuestro glorioso P. San Ignacio de Loyola, conforme á la sana filosofía y á la revelación: «Dios, dice (4),

(1) Es de notar que otras versiones francesas, por ejemplo, la de *Arnaud D'Andilly* (pág. 202), y publicada en 1840 por Migne, no discrepan en esto de la del P. Bouix.

(2) *Vida*, caps. XIV y XXVIII.

(3) En el mismo cap. XIV.

(4) *Ejercicios espirituales*, en la *contemplación para alcanzar amor*, puntos 2.º y 3.º

habita en las criaturas, en los elementos dando ser, en las plantas vegetando, en los animales sensando, en los hombres dando entender; y así en mí dándome ser, animando, sensando y haciendome entender; asimismo haciendo templo de mí siendo criado á la similitud é imagen de su divina Majestad... Dios trabaja y labora por mí en todas cosas criadas sobre la haz de la tierra, *id est habet se ad modum laborantis*, así como en los cielos, elementos, etc., dando ser, conservando, vegetando y sensando...»

Que esto es así no puede dudarlo nadie que no desprecie la fe y la razón. La dificultad está en gustar esa verdad y paladearla, sorprendiendo, digámoslo así, á Dios en su misterioso y recóndito obrar.

Ahora bien, para vencer esa dificultad, dice la Santa que Dios «quiere particularmente comenzar á obrar en el alma en la gran satisfación interior y exterior que le da» (1). Todo tiene que ser á costa del mismo Dios, sin cuyo auxilio, y muy particular por cierto ahora, no podría alcanzarse este experimental sentimiento.

«Aquí viniera bien, dice Santa Teresa (2), dar á entender qué es auxilio general ó particular..., y cómo este particular quiere el Señor aquí que casi le vea el alma por vista de ojos...»

Este auxilio *particular* es el don sobrenatural que se infunde en el alma del místico para que en su virtud experimente lo que sin él es imposible.

A decir verdad, esos admirables efectos de la veneranda presencia de Dios en todas las criaturas y espe-

(1) *Vida*, cap. XIV.
(2) Ibid.

cialmente en nuestra alma, pertenecen tanto al dominio de la razón como al de la revelación. No cabe duda de que pueden ser objeto de la contemplación mística en la oración de quietud, en cuanto pertenecen al dominio de la fe; pero ¿se puede decir lo mismo de ellos en cuanto los conocemos por la razón?

De ningún modo. Trátase en nuestro caso de contemplación no sólo cristiana, sino también mística, y sabido es que el acto de esta contemplación es el ejercicio de las virtudes teologales; de donde resulta que sin la luz enteramente sobrenatural de la fe, los efectos de la divina Presencia no pueden ser objeto de la oración mística de quietud.

Verdad es que ni esa luz sobrenatural de la fe ni los hábitos de las demás virtudes teologales bastan para el caso; pero ellos son la base sobre que ha de fundarse esta maravilla: son la plata preciosa sobre la cual el divino platero (es lenguaje de la Santa) coloca el peregrino esmalte de los dones del Espíritu Santo, y en especial del de Sabiduría, los cuales no son el principio de lo sustancial de los actos de contemplación mística, pero sí son los que después de constituídos en su ser sobrenatural, los determinan en su razón formal de místicos.

Merced á este auxilio particular, el místico en la oración de quietud, siente, por decirlo así, el aliento regalado de Dios, percibe la fragancia de sus aromas.

Todavía, es verdad, no ha llegado el momento de que el alma se ponga en comunicación directa con la divina Majestad, porque, aunque el obrar de Dios es su mismo Ser, los efectos de la divina Presencia no son el mismo Dios; de aquí la diversidad esencial que debe reconocerse entre la oración de quietud y la unión mística

propiamente dicha: ¿qué ha de hacer, pues, el alma sino preguntar, enamorada como está, por el Amado de su corazón, mientras no llega el momento de poseerle viéndole?

Por eso canta con el otro Serafín del Carmelo:

¡Oh bosques y espesuras,
plantadas por la mano de mi Amado!
¡Oh prado de verduras
de flores esmaltado!
Decid si por vosotros ha pasado.

A lo cual contestan las criaturas:

Mil gracias derramando
pasó por estos sotos con presura;
y yéndolos mirando
con sola su figura
vestidos los dejó de su hermosura.

Y si bien es verdad que en todas estas maravillas de la naturaleza, como lo expone en el comentario á la canción el mismo Santo, el alma, durante esta oración, siente la dulce presencia de Dios; pero es un sentir y embriagarse tal de la divina Presencia, que no hace sino encender más y más sus deseos de que llegue el venturoso día de que el Señor en la unión

Acabe de entregarse ya de vero;

y aun añade después:

no quieras enviarme
de hoy más ya mensajero
que no saben decirme lo que quiero.

Cuando Colón por primera vez, en la soledad de los mares, vió las aves que, á manera de mensajeros, le anunciaban, sin saberlo, la existencia del nuevo conti-

nente, no es fácil concebir cómo quedaría embriagado de placer, por más que después, al prolongarse la navegación, ardiese en deseos de que cuanto antes pudiera saltar en tierra.

Pues esto es la quietud relativamente á la unión: la prenda de que se va acercando el fin del destierro, la esperanza que de suyo consuela, pero que si se prolonga, tórnase en gran tormento.

§ IV

CONTINÚA EL MISMO ASUNTO. — RAZONES QUE MUEVEN Á ELLO. — PRETENDIDA UNIDAD DE LOS GRADOS MÍSTICOS ANTERIORES Á LA UNIÓN TRANSFORMANTE. — LA QUIETUD Y LA UNIÓN MÍSTICA, AUNQUE PARTICIPAN DE UN MISMO GÉNERO, SON ESPECÍFICAMENTE IRREDUCTIBLES ENTRE SÍ. — CONSECUENCIAS

Suele ser achaque de la humana flaqueza caer más ó menos en un extremo para evitar otro.

El primero á nuestro propósito consistió en aglomerar matices, grados, escalas, ascensiones, para medir el vuelo de los místicos, hasta un punto inconcebible.

Una de las consecuencias que se han seguido de tal abuso, ha sido retraer á no pocos del estudio de la Mística.

Mas cuando se tocaban los deplorables efectos de ese abuso, vino la crítica moderna, y cortó por lo sano: la pareció ver en toda la vida mística un mismo fondo de sobrenaturalidad, hasta poder dar por cierta la *unidad*, como dicen, *de los estados de unión mística*.

Entonces fué cuando nuestra época, tan inclinada á la crítica y al análisis, no pudo contenerse, y procuró, con empeño, remediar ese daño; pero ¿lo ha hecho enteramente, sin caer en el extremo opuesto?

De ser verdad que todos esos grados místicos, fuera de la transformación, no difieren sino por su mayor ó menor intensidad, se habría dado un gran paso en la simplificación de la Mística, y hasta se podrían suprimir tres de las cuatro últimas *Moradas* de Santa Teresa; así como se tiene por bien eliminar del número de los grados místicos la embriaguez, locura espiritual y el sueño de las potencias, no por otra razón, sino porque en estas fases secundarias no interviene carácter alguno esencial que las distinga de la quietud.

Al fin, si éstas no se consideran como grados propiamente distintos de la quietud, más que por no incluir otra diferencia que la de mayor ó menor intensidad, ¿porqué no aplicar este mismo argumento á la mística unión propiamente dicha en cuanto se compara con la quietud?

Demostrada, como queda anteriormente, la doctrina expresada en el epígrafe de este párrafo, séame ahora lícito exponer tan sólo algunas ligeras observaciones y sacar algunas consecuencias importantes. Tengo por cierto que el asunto lo merece, y así nadie debe extrañarse de que insista un poco más en él.

Es de notar que si bien distinguimos la quietud de la unión, no decimos lo mismo del éxtasis comparado con la unión, la cual se admite fácilmente ser un éxtasis incoado; y, por consiguiente, de considerarse el éxtasis como grado distinto para acomodarnos á la doctrina común, hay que apelar á otros principios secundarios. Y

por lo que toca á la unión transformante, todos convienen en que es diversa esencialmente de las etapas anteriores.

Mas aparte de esto, que la quietud y la unión sean esencialmente irreductibles entre sí por razón de la diferencia específica, por más que convengan en el género místico, no parece poder dudarse si atendemos á Santa Teresa.

Primeramente es de notar un fenómeno muy delicado que se observa en todos los matices de la oración de quietud; es á saber: que todo cuanto ella es considerada en su especie, se perfecciona á medida que el místico avanza, hasta que entra en el sueño místico que tan admirablemente describe San Juan de la Cruz (1), y que es, sin duda, la última perfección y complemento de la quietud.

En los grados y ascensiones de la Mística es verdad que cuanto en ellos hay, tiende á que Dios, cada día más, sea *todo* en las almas; pero ¡de qué manera tan diferente!

En la quietud, lo que se saca de las descripciones que nos han dejado los místicos, principalmente los dos serafines del Carmelo, es que Dios se propone ir anulando la energía natural del alma; y esto precisamente lo consigue en el sueño místico, hasta el punto de que desaparece por completo toda reflexión. Así llega el alma á ser boba del todo, como dice Santa Teresa, esto es, boba para las cosas del mundo, á fin de que esté más dispuesta á que se imprima en ella el sello de la divina Sabiduría.

---

(1) *Subida del Monte*, lib. II, cap. XIV.

Y en verdad, ¿qué mayor aniquilamiento puede concebirse que no saber el alma si ha obrado ó no, por mucho tiempo que haya durado la oración?

Tal es el complemento de la quietud: el sueño perfecto. Podrá el Señor continuar después la ejecución de su divino plan en apoderarse del alma; pero eso sucederá por otra vía distinta.

Verifícase aquí en orden muy elevado lo que en el natural tocamos á cada momento. El ojo humano más perfecto, sin el auxilio de instrumentos, puede percibir, verbigracia, las estrellas hasta cierto grado: para ver con mayor perfección, necesita telescopio más ó menos potente; pero entonces empezará una nueva fase de inspección que será preciso discernir de la anterior.

Ahora bien, ¿qué diversa fase empieza desde que el alma pasa del sueño místico, para entrar en la unión? ¿Nos enseña algo de esto Santa Teresa?

En verdad que no pueden ser más expresivas las frases que á este punto dedica nuestra gran Maestra.

La Santa repite muchas veces que durante la quietud el alma está *cerca de Dios,* como ya se probó. En cambio, durante la unión dice que está engolfada y perdida en Dios y Dios en ella. Asegúrase, y con razón, que en la unión *transformante* ó suprema, sube á un orden místico que difiere específicamente del anterior, porque en él Dios se une de un modo estable y, cuanto es posible, permanente. Diré lo que me parece: más honda diferencia existe entre la quietud y la unión, puesto que mayor y más honda distinción hay entre estar Dios cerca y estar entrañado en el alma, que entre estar entrañado en ella mucho ó poco tiempo.

Eso de que en la quietud está Dios *cerca* del alma, no

significa, en verdad, que Dios esté realmente fuera de ella, pues que desde el momento en que el alma posee la gracia, ya Dios mora dentro. Lo que significa es que Dios no se le muestra sino como si estuviera cerca: ¿qué dificultad hay en esto? La especie que sirve de medio á tal comunicación, quiere Dios que no pase más adelante; así como por el contrario lo que sirve de puente para la unión mística propiamente dicha, es voluntad divina que arranque de la impresión recibida del toque inefable entre Dios y su alma predilecta. No es ahora oportuno fijar los principios de tal distinción: basta atender al hecho, que, si en algo Dios quiere aclararlo, se aclarará después. Hecho inefable, pero cierto, porque la Santa lo muestra como base de sus descripciones. Y supuesto tal como la iluminada Doctora le describe á cada paso, ¿quién puede dudar de la diferencia específica entre la unión y la quietud? ¿Por ventura no la hay entre estar uno cerca y estar otro engolfado en Dios?

Supongamos que entre la gloria consumada y la vida presente, el Señor hubiera dispuesto un lugar de transición en que el alma estuviera no más que cerca y á la sombra de la Divinidad: ¿sería ese intermedio un mismo grado específico con la bienaventuranza? ¿Porqué, pues, discurrimos ahora de modo tan diferente?

Por el contrario, adóptese en todas sus consecuencias la diferencia específica entre esos dos grados de quietud y de unión, y se verá cuán sencilla y fácilmente se entienden, del modo que es posible, las demás afirmaciones de Santa Teresa, es á saber: que en la quietud, la inteligencia, la memoria y la imaginación, no quedan cautivas ni rendidas á Dios, como es cierto que quedan suspensas todas las potencias en la unión. Y no se olvi-

de que esta diferencia es esencial y constante, pues que, si la Santa parece que insinúa que á veces en la quietud se verifica tal suspensión, da á entender claramente que ésta no consiste en que el alma no pueda distraerse á otra cosa, sino tan sólo porque las potencias usando de su libertad participan del divino banquete que la voluntad está saboreando.

Consecuencia de todo lo dicho es la nota más característica que, según nuestra Doctora, distingue la quietud de la unión, y que consiste en que por ésta el alma conoce con toda claridad haber estado en Dios y Dios en ella (1).

Tal nota característica falta esencialmente en la quietud: ¿y esto no será tampoco indicio de la diferencia específica entre ambas clases de oración?

Ese mismo conocimiento indudable, añade la Santa, que no se posee mientras dura la unión, porque entonces el alma, poseída como está del mismo Dios, no reflexiona. Toda cuanta es entonces, en el conocimiento directo queda agotada; pero después que pasa el apogeo de la unión, merced á las especies que duran en ella, al reflexionar, sabe de cierto con quién estuvo.

Y esa certeza la alcanza desde el momento que goza de la unión mística en su ínfimo grado, con tal que sea verdadera unión. Que para distinguir los varios matices de mayor ó menor perfección en la vía unitiva, la gran Doctora tiene buen cuidado de asegurar que lo que ella llama *unión simple,* es como la fase rudimentaria de la unión. Como si dijera: «no vaya á creerse que al pene-

(1) Las citas que en este párrafo se alegan de la Santa, en parte se han fijado ya, y las que no, se fijarán en adelante; todas son conocidas.

trar el alma en la unión, no hace sino poseer con más perfección y en grado más sublime lo que ya gustaba en la quietud; lejos de eso, aquí al penetrar en la *quinta Morada empieza* á recibir un nuevo orden de comunicaciones que antes ni imperfectamente recibía...»

Y á propósito de esto, bueno será insinuar una observación que sólo después aparecerá en toda claridad; y es que con muy acertado acuerdo la gloriosa Santa calificó *simple unión* al primer grado de la unión propiamente dicha. ¿Porqué había de llamar *unión plena*, como desea el P. Poulain que la hubiera llamado, cuando no significa esa palabra más que la etapa ínfima y rudimentaria de la unión? Lo más rudimentario no es la plenitud. Esos dos términos se excluyen esencialmente. La gran Maestra estuvo en su lugar al hablar como habló, y nosotros debemos respetar su lenguaje.

Para el caso en que no hubiera diferencia esencial entre la quietud y la unión estricta, tal vez sería menos impropia la terminología del P. Poulain, por más que aun entonces por ventura no pudiera defenderse, y mucho menos contra la autoridad de Santa Teresa; pero una vez supuesta la esencial diferencia entre la quietud y la unión, es evidentemente inadmisible el tecnicismo de dicho Padre, como nuevo y contrario al de todos los tratadistas y doctores que siguen á Santa Teresa.

Por último, existe una diferencia esencial entre lo más perfecto de la quietud, que es el sueño místico, y la etapa más imperfecta de la unión.

Durante el sueño místico más perfecto no hay sombra siquiera de reflexión, ni tampoco después; pero en la unión, si bien mientras dura, el alma no reflexiona, sin embargo, es por causa esencialmente distinta, es á

saber: por estar poseída de Dios; y así es cierto que el sueño místico perfecto y la unión no se parecen, sino que son dos grados místicos diversos. Sólo *aparentemente* ha podido llamar alguno al sueño místico *éxtasis incoado*, pero en realidad no lo es.

Después que pasa ese místico sueño, no se conserva jamás vestigio de reflexión, y el director tiene no poco que hacer para evitar que el alma se persuada de que estuvo perdiendo miserablemente el tiempo.

Pero en la unión cuando ha cesado, el alma posee certidumbre plena de que estuvo abismada en Dios y Dios entrañado en ella. Dígasenos ahora: ¿en qué se parecen esas discrepancias íntimas? En lo exterior sí, hay aparentemente algo, mucho semejante; pero aquí no debemos discurrir según las apariencias.

Lo que sucede es que Dios, agotada ya la primera etapa de la evolución mística, toma un nuevo sesgo, á nuestro modo de entender, el cual consiste en que, aniquilada ya en cierto sentido la energía natural, coloca al alma en un nuevo orden de comunicaciones, haciéndola confidente de sus misterios, por experiencia propia y cierta, y tratándola como á persona de quien se puede fiar.

§ V

EL EJERCICIO DE LAS POTENCIAS DURANTE LA QUIETUD MÍSTICA

Á la luz de esta doctrina, y sólo así es como se cierra la puerta á no pocas dificultades en que se ven envuel-

tos algunos tratadistas, y se alcanza el sentido de muchas expresiones de nuestra gloriosa Santa. Voy á poner un ejemplo que hace al caso presente, y que, sin salir del asunto, nos irá llevando de la mano á estudiar más este grado de oración.

Propónese la dificultad de si, durante la quietud, puede estar unida á Dios sola la voluntad, esto es, sin que lo estén también unidas las demás potencias.

Interpretada esta cuestión en el sentido de si el alma puede llegar á quietud sin que previamente el entendimiento conozca lo que la voluntad ame, paréceme que es reducirla á muy estrechos límites, y convertirla en discusión casi del todo inútil; porque apenas habrá ya quien sostenga que puede ser amado un objeto en un orden cualquiera, sin que de algún modo se le conozca.

Por otra parte, basta leer los Escritos de la Santa, para que se vea desde luego que, al dudar, como parece á primera vista que duda, si la voluntad sola es la que está unida á Dios en la quietud, no es en modo alguno porque ella esté incierta de si puede ó no la voluntan amar lo que en ningún modo haya conocido el entendimiento.

Por consiguiente, toda la doctrina sobre este punto viene á reducirse á que, durante la unión mística hasta en su ínfimo grado, las demás potencias, entendimiento, memoria é imaginación, no pueden distraerse, como pueden hacerlo en la quietud.

La razón es, porque mientras no pasa de la quietud, va sin duda alguna, anhelando la unión, pero no la ha conseguido; pues aún no ha llegado á saborear la divina Presencia, más que por sus admirables *efectos*. Fundándonos en este principio luminoso, se despejan los hori-

zontes de la Mística, y se echa de ver la trascendencia de una razonada simplificación de los grados místicos. De otro modo se entiende que en todo el estudio de tan abstrusa ciencia no haya sino lamentable confusión.

Diré más: concibo muy bien una oración de quietud en que todas las potencias, entendimiento, memoria é imaginación, estén quietas y ocupadas saboreando, cada una según su naturaleza, el mismo objeto divino con que se sustenta la voluntad; y sin embargo, no pueda decirse por eso que el alma ha llegado á la unión propiamente dicha.

Esto es claro: falta entonces la razón formal de la unión, que consiste en que Dios toque, son palabras de la Santa, *á la esencia del alma;* puesto que en la quietud no se da á conocer sino por de fuera lo que hace la divina Presencia.

Por consiguiente, aun cuando entonces las potencias entendimiento, memoria é imaginación, estén, cada una á su modo, actuándose en el mismo objeto divino que la voluntad; pero esto no será como se verifica en la unión, sino porque libremente así les place participar de la redundancia que en su misma fuente goza la voluntad.

Esta diferencia de matices dentro de la quietud nos la explica con claridad San Francisco de Sales, que dice que la luz y el calor del afecto varían mucho en la santa quietud de la oración, porque algunas veces ésta se extiende á las demás potencias que quedan así unidas (imperfectamente, se supone), á la voluntad; al paso que otras veces no... (1).

(1) *Tr. de l'Am. de Dieu*, l. 6, ch. xi.

Recuérdense varios testimonios de Santa Teresa, que confirman esta diversidad, para que no haya que repetirlos.

Ahora bien: ¿quién no advierte aquí la diferencia esencial tantas veces mencionada? ¿Por ventura se ha visto una vez siquiera en la estricta unión tal discrepancia?

§ VI

EL NOMBRE DE QUIETUD

Ahora veamos brevemente cuán exacta es en el sentido expuesto la denominación de *quietud* con que los Místicos y los Teólogos unánimemente se han concertado, después de Santa Teresa, para significar el grado de oración de que ahora se trata, y contra el sentir del quietismo, que se expondrá á su tiempo.

Es tanta la dulce paz, y tan íntimo el deleite que el alma entonces saborea, que con razón la parece que empieza á gozar los deleites purísimos de la gloria, como dijo Santa Teresa por experiencia propia.

«Si una noble Princesa, mientras el muy diestro piloto gobierna y dirige la regia nave con mar en calma y en medio de los más hermosos espectáculos de la naturaleza, ella, descansando en la dorada popa, aplica suavemente al timón su delicada mano; bien se echará de ver que, por pequeño que sea su trabajo, coopera al movimiento del buque durante su excursión. Pero débese confesar que ese trabajo irá acompañado de tanto descanso y contento de esa noble señora, que con razón

se podrá decir que poco ó nada trabaja para llegar al término.

Con esta comparación intenta el P. Godínez (1) declararnos cuán exactamente en la oración de silencio ó quietud, sin estar el alma ociosa; va viento en popa navegando en dirección al puerto de la gloria, merced al concurso que la presta una gracia excelentísima que, á manera de luz ardiente, eleva el hábito de su fe, y como piloto dirige su atención...

El alma, como hija del Rey divino, descansando en la dorada popa de la contemplación, sin tener necesidad de la vela y el remo, de los discursos y fantasmas, ni menos del aparato ruidoso de las ciencias; con la tranquila y dulce presencia de Dios, cuyo aliento regalado la parece sentir, vuela feliz abismándose cada día más en el piélago desconocido de la Divinidad, y no viendo sino cielo, perdida de vista la tierra, deshácese en tiernos afectos á Dios, que la dice mil ternezas inefables. Oye el alma unas armonías muy del cielo, cuyas notas son de verdad enfáticas y henchidas de altísimo sentido: ¿qué ha de hacer ella más que callar y oir lo que dice Dios, admirada y atónita ante su veneranda Majestad?

Y siendo así, ¿porqué hemos de tener reparo alguno en llamar *quietud* y *silencio* á esta contemplación divina, mucho más cuando la gran Doctora mística la consagró con su enseñanza y ejemplo para declararla?

Bueno será, sin embargo, notar de paso que esta oración no siempre ofrece al alma consolaciones celestiales: tiene también no pocas veces encerrados en sí mis-

(1) *Praxis Theol. mysticæ*, lib. v, cap. xiii.

ma tesoros de íntima desolación, no menos preciosos para quien de veras quiera ir en pos de Jesucristo crucificado.

Santa Teresa nos lo advierte, y con grande encarecimiento (1); y añade que esas pruebas de íntima desolación, lo mismo pueden afectar al místico al principio que al fin de su jornada (2); y tanto en unas Moradas como en otras (3).

Para dar razón de esta verdad, suelen alegarse varias explicaciones que parece satisfacen poco. Así, por ejemplo, el docto escritor M. Saudreau (4) afirma que no siempre redundan en la sensibilidad los efectos de la vida mística, principalmente cuando ésta es débil todavía, sino que á veces el elemento amoroso queda represado en la voluntad, sin que trascienda á las demás potencias.

Ocurre, pues, preguntar: si no hay otras razones que esas, ¿cómo afirma Santa Teresa que la desolación y aridez lo mismo pueden afligir al principio que al fin? Si de ahí naciera tan sólo la aridez, ¿no es cierto que al menos en la parte superior, ya que no en la sensibilidad, habría consuelos?

Pero ya lo entiendo: éste y otros misterios no se explican en modo alguno, si no hay orientación acerca de la naturaleza de la Mística; así como, por el contrario, basta recordar lo que á su debido tiempo se dijo de los principios fundamentales de ella, para que se entienda

---

(1) *Camino de perfección*, cap. XIX.

(2) *Vida*, cap. IX.

(3) *Mor.* 5.as, cap. II; y *Mor.* 6.as, cap. II.

(4) *L'Etat mystiq.*, pág. 166.

cómo puede haber desolación cuando la sensibilidad participa y cuando no participa de la contemplación, tanto en el grado débil como en el grado intenso. He aquí el principio fundamental:

En la vida mística, y por concretarme al grado presente, en la oración de quietud, el alma experimenta á Dios muy de cerca; es así que la presencia experimentada de Dios, de Jesucristo, de la Virgen..., lo mismo puede ser fuente de consuelos que de íntima desolación, puesto que Dios lo mismo puede exhibirse al místico en el atributo de su misericordia y amabilidad, que en el de su inexorable justicia: Jesucristo lo mismo puede ser objeto de contemplación en cuanto es amantísimo esposo, que en cuanto es víctima expiatoria por los pecados del mundo; y la Virgen Santísima del mismo modo puede ofrecerse al místico rodeada de gloria y de inefable y embriagadora pureza, que traspasada por los dolores inefables que sufrió al pie de la cruz. Y por decirlo todo de una vez, pues hora es ya de bajar á la raíz, en nuestro estado presente la Mística que más en armonía está con el hombre desterrado, es la que más participa de la crucifixión y desamparo de Cristo muriendo en la cruz, tipo y ejemplar divinamente sublime de los místicos.

Por consiguiente, la oración de quietud lo mismo puede ofrecer al alma grandes consolaciones, como penas y amarguras inefables.

§ VII

DEFINICIÓN DE LA QUIETUD MÍSTICA

Ahora, para terminar este punto, no hace falta sino definir tal grado de oración de modo que, abarcando en el género los caracteres esenciales de la Mística, se den también los específicos propios suyos, de suerte que por ellos podamos discernirla de los demás grados.

Según esto, la oración de quietud mística puede definirse así: un acto de amor de Dios que hace el alma en su divina Presencia gustada y experimentada; no porque ese gusto y experiencia se le comunique directamente de Dios, sino en virtud de los efectos divinos, cuya impresión recibe sobrenaturalmente por medio de los dones del Espíritu Santo, sobre todo los de Entendimiento y de Sabiduría que, penetrando en lo profundo del alma, cautivan suave y amorosamente á la voluntad, no sin que antes el entendimiento quede poderosamente iluminado en orden á ese fin.

Bueno será, antes de pasar adelante, considerar qué inmenso campo se abre ya aquí á la contemplación del místico dentro de este primer grado.

Toda la actividad é imperio de Dios en los reinos de la naturaleza, el divino concurso en el mundo de las almas, ¿no es ya vastísimo teatro digno de la contemplación del hombre? Pues ahora, sobre todas esas magnificencias naturales, hay que añadir este nuevo cúmulo de maravillas experimentadas á la luz soberana que de un modo sobrenatural embiste al alma, para que sor-

prenda la acción divina en la ejecución de todos esos misterios: ¿será magnífico el panorama que entonces habrá de aparecer ante la mirada atónita del místico?

Ciertamente que sí, pero mayores misterios aún habrán de revelarse ante él: he aquí que á deshora brilla una luz más bella todavía, que le da á conocer los arcanos de la gracia y del mundo sobrenatural, las soberanas influencias en la divinización de las almas, el modo inefable con que inunda el Verbo de luz las jerarquías angélicas y las envuelve en los incendios de la eterna caridad; y por fin, cómo esa luz, esos incendios, esa caridad eterna, se concentran en un hombre que es á la vez Dios verdadero, ó sea el orden sobrenatural en toda su magnificencia, hasta el grado supremo de ser ese hombre no la santidad, pero sí infinitamente santo, hecho su divino Corazón centro del universo. Fuera de la veneranda Trinidad, no hay objeto grandioso como éste para el místico; pero todavía, aunque en orden inferior, se ofrece al mismo, resplandeciendo con gran refulgencia una criatura asociada al Hombre-Dios para la restauración del linaje humano. Esta criatura es la Madre del Verbo hecho carne, y se halla tan hermoseada y ennoblecida, que recibe la plenitud de la santidad á proporción de su dignidad infinita con que la ha enriquecido el Omnipotente.

He aquí breve y ligerísimamente delineado el horizonte espiritual que al místico le reserva Dios en la oración de quietud. Alabemos á la infinita misericordia que así se derrama sobre la criatura ingrata en este valle de lágrimas, al levantarla al primer grado de la Mística, una de las partes del plan general de santificación dentro de la Iglesia de Jesucristo.

Querer ahora presentar una división, ordenada y ajustada á la lógica, de la oración de quietud, sería, indudablemente, caer en el escollo de un puro formulismo, tan inútil como presuntuoso, que no obedecería á otro móvil que el espíritu de reducir á sistema árido las sublimidades prácticas y amorosas de las comunicaciones de Dios, con evidente riesgo de juzgar sin el debido respeto las trazas adorables de la Providencia divina, y de errar en las sendas oscuras por donde lleva el Señor con soberana libertad á sus escogidos.

Baste indicar que esta oración de quietud puede ofrecer tanta variedad de matices como son varios los designios de Dios para con cada una de sus almas predilectas; bien que todos ellos van ordenados á su mayor santificación.

Conforme, pues, á estos admirables designios de la Providencia sobrenatural, en la quietud unas veces sobresale el carácter de la consolación, otras el de la desolación; ora el espíritu de Dios mueve á fomentar, sobre todo, la vida íntima, y así puede llamarse silenciosa; ora impele á la vida activa que sea como derivación de la vida contemplativa; ya es fuego divino que ensancha el alma y la levanta á las obras de la magnanimidad y fortaleza; ya luz sublime que penetrando en los escondidos secretos del alma, la da á conocer las más hondas raíces de sus faltas, engendrando la humildad propia de los grandes amadores de Dios.

Si bien se considera, la verdadera división de la quietud, en cuanto puede conocerse sin peligro, la tendremos á la vista en el siguiente capítulo.

CAPÍTULO II

Varias fases dentro de la oración de quietud.

Nunca me canso de admirar la acción divina extraordinaria en las almas predilectas, y confieso que entre las causas de esta admiración no es la menor esa variedad pasmosa de moradas intermedias que se ofrecen al estudio de quien, no contento con haber conocido la naturaleza de la quietud mística, queda después confundido y perplejo, sin saber á qué especie pertenecen y deben reducirse, las maravillas que por doquiera se presentan á la consideración del teólogo místico.

Por esto dice Santa Teresa al terminar el *Castillo interior*, que «aunque no se trata de más de siete moradas, en cada una destas hay muchas, en lo bajo y alto y á los lados, con lindos jardines y fuentes y laberintos y cosas tan deleitosas, que desearéis deshaceros en alabanzas del gran Dios que lo crió á su imagen y semejanza».

Y no se crea que esos divinos laberintos aparecen principalmente al fin de la mística ascensión; porque, como escribe el muy apreciable Ribet (1), «á juzgar por la divergencia de los autores que han tratado de los mo-

(1) Obra cit., premièr part., chapitr. XIII.

vimientos del alma contemplativa (que se obran antes de la unión propiamente dicha), entonces es cuando se toca el punto más nebuloso de la ascensión mística». Y en seguida da la razón por estas palabras: «todos concuerdan en señalar bajo nombres diversos los estados de que hablamos, y en afirmar que confinan con la quietud (de una parte) y (de la otra) con la unión. Pero ¿es preciso ver en ellos grados intermedios distintos, como lo son la quietud de la unión? Y en caso negativo, ¿á cuál de esos dos estados hay que reducirlos y agregarlos?» Problema difícil, añade... que, no por ser menos importante en la práctica que en la especulativa, hemos de desdeñarlo por completo, sino que se ha de tantear siquiera su resolución probable. Para esto me parece conveniente: 1.°, estudiar los grados que hipotéticamente juzgo reducibles á la oración de quietud; 2.°, probar, hasta donde sea posible, que no constituyen grados diversos propiamente dichos de la misma, y 3.°, que deben reducirse á ella y no á la unión mística.

ARTÍCULO PRIMERO

Fases varias.

§ I

EMBRIAGUEZ ESPIRITUAL

Ya hemos dicho que Santa Teresa entiende por la tercera agua aquella oración que suelen llamar todos los Doctores *embriaguez espiritual*. Tal es la primera varie-

dad que se advierte dentro de los límites de la oración de quietud.

Permítaseme que no hable aquí de los fervores sensibles que los tratadistas suelen conocer con el nombre de *embriaguez espiritual imperfecta*. Esta ni es mística ni aun espiritual siquiera, si no es por redundancia, desde la altura del espíritu á la región inferior de los sentidos donde se verifica esa efervescencia que la caracteriza. Voy, pues, sin que me atreva á censurar lo contrario, que no deja de ofrecer también sus ventajas, y que está autorizado por muchos célebres místicos y teólogos, á concretarme á la *embriaguez* que llaman *perfecta*, aunque no sea más que por evitar un inconveniente de método en que se ha incurrido con frecuencia: el de entremezclar en un mismo capítulo puntos tan distantes y heterogéneos como los de la Ascética y la Mística.

He aquí cómo suele definirse la embriaguez espiritual perfecta. «Es una alta contemplación que consiste en sublime oración de quietud, de la cual se produce en el alma amor tan deleitable, tan suave, tan gozoso, que la hace morir á todas las cosas del mundo, y sacándola de su natural juicio, la obliga á dar en glorioso desatino y en una sabia locura, por la cual se la llama embriagada de amor» (1).

Esta definición es del todo conforme con la doctrina de Santa Teresa.

En el cap. XVI de su *Vida*, dice que «el gusto y suavidad y deleite (de la embriaguez), es que da el agua de la gracia á la garganta á esta alma, que no pueda ya ir

(1) Así el P. Scaram., trat. III, cap. VII; Verhaeg, que le copia, y Ribet, loc. cit., que coincide en lo sustancial.

adelante, ni sabe cómo, ni tornar atrás...; no me parece que es otra cosa sino un morir casi del todo á todas las cosas del mundo y estar gozando de Dios... Es un glorioso desatino y una celestial locura á donde se deprende la verdadera sabiduría...»

Poco después añade que el mismo día en que escribía tan grandes mercedes, á pesar de hallarse ya mucho más encumbrada, el Señor la puso en este mismo estado de oración; cosa, por cierto, en gran manera maravillosa y providencial, y que presta nueva autenticidad á cuanto la Santa dice, pues así se confirma la exactitud de las comparaciones que emplea en su exposición y que ella misma asegura habérselas enseñado el Señor entonces, con la manera de decirlo todo: «Que cierto, escribe por fin, yo me espanté y entendí en un punto. Muchas veces estaba ansí como desatinada y embriagada en este amor, y jamás (hasta entonces) había podido entender cómo era... Gustado he en extremo de haberlo entendido ahora.»

Y en otro lugar de sus obras añade, tratando de este mismo estado de oración: «Júntase una suavidad en lo interior del alma tan grande, que se da bien á sentir está nuestro Señor (nótese bien que no dice que le ve, sino que está) bien vecino de ella.»

«Cuando está en este gozo tan embebida y absorta... no parece que está en sí sino con una manera de borrachez divina que no sabe lo que quiere ni qué pide. En fin, no sabe de sí...» (1).

Inútil sería querer recopilar cuanto la gran Doctora escribió en sus varios libros de esta misma oración. Lo

(1) *Conceptos del amor de Dios*, cap. IV.

que importa ahora que notemos, es la entera y exacta conformidad que en esto como en todo lo demás se descubre entre la teología mística y la escolástica.

§ II

CONFORMIDAD ENTRE LA ESCOLÁSTICA Y LA MÍSTICA

De esta inefable y espiritual embriaguez tratan muchos santos Padres, y otros varios escritores fundados en testimonios de la sagrada Escritura que, por demasiado conocidos, no hay para qué citar.

Pero, lo que hace más á nuestro propósito, es que la escuela teológica representada en Santo Tomás de Aquino, no sólo declara esta oración usando de los términos de los místicos, sino que además presenta los fundamentos doctrinales de ese mismo encarecimiento.

En primer lugar el santo Doctor (1) demuestra que la potencia espiritual es susceptible de gozo y deleite; y después (2), sentado este precedente, pasa adelante á probar que los deleites del espíritu sobrepujan y son superiores en naturaleza á las delectaciones corporales y sensibles. La razón en que apoya esa su tesis la pone en evidencia diciendo que el conocimiento intelectual es más perfecto, puesto que el entendimiento reflexiona sobre su acto; y es sin comparación superior, pues indudablemente causa más honda pena carecer de razón que de sentidos.

---

(1) 1.ª 2.ª, q. 31, a. 4.

(2) Ibid., a. 5.

Por otra parte, añade el Angélico, ¿quién duda que el bien espiritual es mayor y más digno de ser amado que el corporal?

Pues si se atiende á la excelencia de la facultad, mucho más noble es la intelectual que la sensitiva. La unión que se verifica entre la potencia y el objeto, es más íntima en el ejercicio de la espiritual que en el de los sentidos, los cuales se detienen en la corteza de los accidentes exteriores, á diferencia del entendimiento que penetra en la esencia y, por decirlo así, lee dentro de la cosa, como expresa su mismo nombre.

Y por último, el ejercicio del sentido es movimiento que pasa, y así no es extraño que la delectación sensible no se logre toda á la vez sino por partes; al contrario de lo que se verifica en el deleite intelectual, que es y se recibe sin movimiento como todo lo inteligible, y así necesariamente se alcanza todo á la vez sin sucesión, *sin antes ni después*, sin tiempo alguno, y por consiguiente no está sujeto á mudanza ni corrupción.

Hasta aquí en ligero extracto lo que dice el sol de las escuelas; á lo cual hay que agregar que, según todos los místicos, ese deleite espiritual que en la presente fase de oración goza el entendimiento, se desborda como río impetuoso á los mismos sentidos; y así necesariamente todo el hombre ha de probar un poco de los gustos de la gloria, como dice Santa Teresa, y además sobreeminentemente los mismos gustos del sentido en lo que tienen de puros y ordenados. Lo mismo viene también á decir expresamente Santo Tomás (1).

Si ahora me detuviera á ir ponderando cada una de

---

(1) In 1.um *Sent.*, dist. 17, q. 2, a. 1.

las razones profundas y admirables de Santo Tomás, para aplicarlas al orden místico, en el cual Dios se digna no sólo hacer que el alma entienda, sino que guste y paladee las maravillas y bellezas de su divino Rostro mediante sus altísimos dones, sobre todo el de Sabiduría; ¿quién sería capaz de poner dificultad á la oración que se va declarando?

Lejos de eso, lo que salta á la vista es que, análogamente á lo que sucede en la embriaguez corporal, durante la cual el hombre prorrumpe en gestos, palabras desordenadas, en cuanto su exterior no se conforma á la regla y dirección de la razón; en esta embriaguez espiritual quien se halla poseído de su influencia divina, prorrumpe en gestos, palabras y acciones que van fuera del orden acompasado de la razón. En cambio allí donde falta la dirección de la humana prudencia y aun de la sobrenatural infusa pero proporcionada á la gracia ordinaria, resplandece y relumbra la prudencia extraordinaria. Porque después de embestir al entendimiento sus dones respectivos, embisten á la voluntad sus propios carismas, merced á los cuales el hombre no parece sino que deja de serlo, y desde humilde esfera colócase frente á los poderosos de la tierra, y sin esos apocamientos de las almas vulgares esclavas de escrúpulos y ruines temores de faltar á Dios (nota característica de las épocas de triste decadencia); lánzase á la arena del combate, y allí arrostra sacrificios sin cuento, y arde en deseos de derramar hasta la última gota de sangre por Dios, por la Iglesia y por la patria.

¿Parece demasiado encarecimiento de la influencia de esta oración extraordinaria, decir que el alma así favorecida posea dones altísimos, tales, en fin, como hacen

falta en las grandes crisis sociales? Pues oigamos á Santa Teresa, la cual, después de exponer con pluma de ángel la santa locura y desatinos cuerdos de esta oración, exclama (1):

«O válame Dios! qual está un alma cuando está ansí, toda ella querría fuese lenguas para alabar al Señor. Dice mil desatinos santos, atinando siempre á contentar á quien la tiene ansí. Yo sé persona, que con no ser poeta, le acaecía hacer de presto coplas muy sentidas declarando su pena bien; no hechas de su entendimiento, sino que para más gozar la gloria, que tan sabrosa pena le daba, se quejaba della á su Dios. Todo su cuerpo y alma querría se despedazase para mostrar el gozo que con esta pena siente. Qué se le pondrá entonces delante de tormentos, que no le fuese sabroso pasarlo por su Señor? Ve claro, que no hacían casi nada los mártires de su parte en pasar tormentos; porque conoce bien el alma, viene de otra parte la fortaleza. Mas qué sentirá de tornar á tener seso para vivir en el mundo, y haber de tornar á los cuidados, y cumplimientos dél? Pues no me parece he encarecido cosa, que no quede baja en este modo de gozo, que el Señor quiere en este destierro que goce un alma. Bendito seáis por siempre Señor, alábenos todas las cosas por siempre. Quered ahora Rey mío, suplícooslo yo, que pues cuando esto escribo, no estoy fuera desta santa locura celestial por vuestra bondad y misericordia, que tan sin mericimientos míos me hacéis esta merced, que lo estén todos los que yo tratare locos de vuestro amor, ó permitáis que no trate yo con nadie, ó ordenad, Señor, cómo no tenga

(1) *Vida*, cap. XVI.

ya cuenta en cosa del mundo, ó me sacad dél. No puede ya, Dios mío, esta vuestra sierva sufrir tantos trabajos, como de verse sin vos le vienen; que si ha de vivir, no quiere descanso en esta vida, ni se le déis vos. Querría ya esta alma verse libre: el comer la mata; el dormir la congoja; ve que se le pasa el tiempo de la vida pasar en regalo, y que nada ya la puede regalar fuera de vos; que parece vive contra natura, pues ya no querría vivir en sí sino en vos. O verdadero Señor y gloria mia, qué delgada y pesadísima cruz tenéis aparejada á los que llegan á este estado. Delgada, porque es suave; pesada, porque vienen veces que no hay sufrimiento que la sufra; y no se querría jamás ver libre della sino fuese para verse ya con vos. Quando se acuerda que no os ha servido en nada y que viviendo os puede servir, querría carga muy más pesada, y nunca hasta la fin del mundo morirse; no tiene en nada su descanso á trueque de haceros un pequeño servicio; no sabe qué desee, más bien entiende que no desea otra cosa sino á vos.»

«O Padre mio! (que es tan humilde, que ansí se quiere nombrar á quien va esto dirigido, y me lo mandó escribir) sean sólo para v. m. las cosas en que viere salgo de términos; porque no hay razón que baste á no me sacar della, cuando me saca el Señor de mi: ni creo soy yo la que hablo desde esta mañana que comulgué; parece que sueño lo que veo, y no querría ver sino enfermos deste mal que estoy yo ahora. Suplico á v. m. seamos todos locos, por amor de quien por nosotros se lo llamaron; pues dice v. m. que me quiere, en disponerse para que Dios lè haga esta merced, quiero que me lo muestre; porque veo muy pocos, que no los vea con seso demasiado, para lo que les cumple. Ya puede

ser, que tenga yo más que todos; no me lo consienta v. m. Padre mío, pues es mi Confesor, y á quien he fiado mi alma, desengáñeme con verdad, que se usan muy poco estas verdades.»

Siempre que pienso este grado de oración, y la celestial locura de las almas que aquí llegan, veo cuán de otro modo andaría el mundo si hubiese muchos hombres de verdad *místicos*, puestos al frente de la dirección de los negocios públicos. ¡Oh qué locuras harían al gobernar á los pueblos, dirigir y amonestar á los fieles, entenderse con los maquiavelillos del siglo! ¡Oh qué altos conceptos se formarían entonces los políticos de las relaciones entre la Iglesia y el Estado! Y, ¡cómo cesaría esa política nauseabunda del engaño, que no parece tiene otros grandes ideales que la torpe y rastrera habilidad de engañar, ó, cuando más, de sacar por caminos tortuosos, un mendruguito de concesiones que al día siguiente desaparecen con la dignidad y el decoro! ¿Se piensa en los místicos para encomendarles los arduos negocios del mundo, ó en los hábiles diplomáticos educados en las escuelas del engaño y de las tres concupiscencias? ¡Oh intereses de Cristo! Sálveos la Esposa del Cordero, que siempre será pura, que siempre alimentará á su seno hombres que á imitación de los Apóstoles, de Hildebrando, de San Bernardo, de San Pedro Damiano y de otros innumerables, prefieran alcanzar la gloria de Dios por el martirio, y no la paz, la falsa paz, por la senda de las apostasías y de los oportunismos!

Juzgue el lector ahora sobre la influencia de la Mística en la sociedad, y porqué el gran Donoso que, si no fué místico, veneraba más que muchos teólogos á los que

lo eran, pudo decir con firmeza de ardoroso creyente y con elocuencia soberana: «Si el género humano no estuviera condenado á ver las cosas del revés, escogería por consejeros, entre la generalidad de los hombres, á los teólogos, entre los teólogos, á los místicos...» (1).

§ III

EL SUEÑO DE LAS POTENCIAS

Hemos visto, pues, cómo la oración de quietud engendra la embriaguez espiritual; y á ese tenor vamos á ver ahora brevemente cómo de la embriaguez resulta lo que Santa Teresa, con los místicos y doctores, llama «sueño de las potencias», las cuales, ni del todo se pierden, ni entienden cómo obran (2). «Es, continúa, como uno que está con la candela en la mano, que le falta poco para morir, muerte que la desea. Está gozando en aquella agonía con el mayor deleite que se puede decir: no me parece que es otra cosa sino un morir casi del todo á todas las cosas del mundo...»

Palabras todas que vienen á conformar exactamente con lo que escribe San Bernardo (3), el cual llama á esta oración unas veces muerte y otras sueño. He aquí cómo el gran místico Álvarez de Paz prueba con admirable

(1) *Ensayo sobre el Catol.*, lib. II, cap. II.

(2) *Vida*, cap. XVI. Véase también la célebre Carta de la Santa al Padre Rodrigo Álvarez, en la cual dice que (de la quietud) suele nacer un sueño que llaman de las potencias, que ni están absortas ni tan suspensas, que se pueda llamar arrobamiento, ni es del todo unión. (N. 5.)

(3) *In Cant.*, serm. 52; Mign., P. L., t. CLXXXIII, col. 1.030.

laconismo la exactitud de estos nombres: «Siendo el sueño cierta imagen de la muerte, durante él el hombre muere al mundo más perfectamente que antes, y se olvida de todo lo visible» (1).

Y aun López Ezquerra (2) se adelanta á decir que esta oración debe llamarse mejor muerte que sueño.

Si queremos ahora ver la relación que existe entre la fase anterior de la oración de quietud y entre la que ahora se estudia, oigamos á nuesta Maestra: «Desta oración (de espiritual embriaguez), dice, suele proceder un sueño que llaman de las potencias» á la manera como el sueño natural es producido por la embriaguez del cuerpo, según oportunamente observa el P. Scaramelli (3). La razón de este misterio nos la suministra el Sol de las Escuelas cuando, habiéndose propuesto la cuestión siguiente: *Utrum delectatio impediat usum rationis* (4), responde que la delectación corporal efectivamente impide el uso de la razón de varias maneras, y entre otras porque á esta delectación se sigue cierta trasmutación del cuerpo, tanto mayor que en las demás pasiones, cuanto el apetito es más vehementemente afectado de la presencia del objeto que de su ausencia. Ahora bien, estas perturbaciones corporales impiden el uso de la razón, como se ve claro en los que se embriagan, que tienen impedido ó ligado el uso de esa facultad.» Cierto, aquí no tratamos sino del amor puro espiritual y de la delectación consiguiente que inunda al es-

(1) Ob. cit. l. v, part. 3 *de gradibus contemp.*, cap. vii.
(2) Ob. cit, tract. v, n. 234.
(3) Obra citada, trat. iii, cap. 9.
(4) I.ª-2.æ, q. 33, a. 3.

píritu, y que, si se comunica al cuerpo, no es sino por mera redundancia y por la simpatía natural que media entre la parte superior y la inferior del hombre; sin embargo, habráse de confesar la analogía admirable que se descubre entre el orden puramente espiritual y el material. Si la delectación sensible impide el uso de la razón en cuanto produce perturbaciones corporales que son incompatibles con el ejercicio ordenado del entendimiento, de la misma manera la delectación espiritual en el hombre va ordinariamente acompañada de los movimientos del apetito sensitivo; y, por tanto, cuando éstos son vehementes, producen también en la sensibilidad por redundancia esa perturbación corporal que impide el uso de la razón.

Tenemos, pues, aquí ya el sueño de los sentidos. Falta ahora examinar la causa del de las potencias, que es la esencia de la oración en que vamos ocupándonos. Veamos, ante todo, qué es este sueño de las potencias. Santa Teresa nos dice (1) «que ni están absortas ni tan suspensas que se pueda llamar arrobamiento. Alguna vez, y aun muchas, entiende el alma que está unida sola la voluntad, y se entiende bien (digo á lo que parece) que está empleada toda en Dios y que ve el alma la falta de poder estar ni obrar en otra cosa...» Llegan momentos en que cuando el divino Esposo quiere regalar y enriquecer las potencias, «conviértelas tanto en Sí que, como una persona que el gran placer y contento la desmaya, le parece se queda suspendida en aquellos divinos brazos, y arrimada al sagrado costado, y aquellos pechos divinos: no sabe más de gozar, sustentada

(1) Lug. cit. últim.

con aquella leche divina que la va criando su Esposo, y mejorándola para poderla regalar y que merezca cada día más.» Así es, que «cuando despierta de aquel sueño y de aquella embriaguez celestial, queda como cosa espantada y embobada, y con un santo desatino; me parece, continúa la Santa, que puede decir estas palabras: *Mejores son tus pechos que el vino.* Porque cuando estaba en aquella borrachez, parecíale que no había más que subir; mas cuando se vió en más alto grado, y toda empapada en aquella grandeza inmensa de Dios, y se ve quedar tan sustentada, prorrumpe en esta exclamación: *Mejores son tus pechos que el vino.* Porque ansí como un niño no entiende cómo crece, ni sabe cómo mama, que aun sin buscar mamar él, ni hacer nada, muchas veces le echan la leche en la boca; ansí es aquí que totalmente el alma no sabe de sí, ni hacer nada, ni saber cómo ni por dónde, ni lo puede entender, le vino aquel bien tan agradable y grande». Lo que entonces sucede interiormente al alma, eso nos lo enseña la admirable Doctora cuando dice: «que no sabe de sí, mas no está tan fuera de sí que no entienda algo de lo que pasa» (1). «Es, dice en otra parte (2), un sueño de las potencias, que ni del todo se pierden ni entienden cómo obran». Es que Dios quiere encubrir la muchedumbre de sus misericordias al ojo de la reflexión; pero al fin las potencias, es á saber, no sólo la voluntad, sino que también el entendimiento *obran*; mas el amor, con su vehemencia, quita al entendimiento la reflexión sobre sus actos; y aun el mismo entendimiento, por su parte, di-

(1) Ibid.

(2) *Vida*, cap. XVI.

rige á la divina Belleza, que le cautiva, una mirada tan pura, y tan hondamente se fija en ella, que el acto directo es incompatible con el reflejo para poder recordar después la dulcísima comunicación de Dios.

§ IV

EL SUEÑO MÍSTICO PERFECTO

Réstanos exponer otra fase de oración que, sin salir del presente grado de quietud, como luego veremos, es digno por sus grandes maravillas de fijar en él toda nuestra atención y estudio. Me refiero á otra especie de sueño místico en el cual se pierde por completo la reflexión.

Y para que nos entendamos, débese, ante todo, observar que hay dos especies de sueño místico. Uno de ellos, el expuesto anteriormente, es imperfecto, porque mientras dura, queda en el alma alguna reflexión, bien que imperfecta, para percibir algún tanto, en confuso, que se conoce y se ama.

Pero hay otro sueño que bien merece el nombre de perfecto, durante el cual el alma se ve privada de toda reflexión.

Es de notar que Santa Teresa no trata de este último sueño; pero hay razón plausible para esto: como ella asegura en varias ocasiones, no se propuso escribir más que de aquellas divinas mercedes de las cuales hubiera tenido experiencia y reflexión. No es, pues, de admirar que no tratase del sueño místico perfecto, que no se experimenta de ningún modo.

En cambio, San Juan de la Cruz no sólo nos enseña que efectivamente se da esta gracia maravillosa, sino que también nos explica, hasta donde es posible, la razón de cómo se obra en el alma un misterio tan recóndito á la psicología y á toda la ciencia humana. Oigámosle: «Si consideramos en el rayo del sol, que entra por la ventana, vemos que cuanto el dicho rayo está más poblado de átomos y motas, mucho más palpable, sensible y más claro le parece á la vista del sentido, y está claro que entonces el rayo está menos puro y menos claro en sí y sencillo y perfecto; pues está lleno de tantas motas y átomos. Y también vemos que cuando él está más puro y limpio de aquellas motas y átomos, menos palpable y más escuro le parece al ojo material, y cuanto más limpio está, tanto más escuro y menos aprehensible le parece. Y si del todo el rayo estuviese puro y limpio de todos los átomos y motas, hasta de los más sutiles polvicos, de todo parecería escuro é imperceptible el dicho rayo á los ojos, por cuanto allí faltan los visibles, que son los objetos visibles de la vista; y ansí el ojo no halla visibles en que reparar, porque la luz no es objeto visible de la vista, sino el medio con que ve lo visible; y así si le faltaren los visibles, en que el rayo ó la luz hagan reflexión, no se verá. De donde si entrase el rayo por una ventana, y saliese por otra sin topar en alguna cosa que tuviese tomo de cuerpo, no parece se vería nada, y con todo eso el rayo estaría en sí más puro y más limpio que cuando por estar lleno de cosas visibles se veía y sentía más claro. De la misma manera acaece acerca de la luz espiritual en la vista de el alma, que es el entendimiento, en el cual esta general noticia y luz que vamos diciendo sobrenatural, em-

biste tan pura y sencillamente y tan desnuda ella y ajena de todas las formas inteligibles, que son objetos proporcionados del Entendimiento, que él no las siente ni echa de ver. Antes, á veces (que es cuando ella está más pura) le hace tinieblas, porque le enajena de sus acostumbradas luces» (1).

Como se ve, toda la cuestión, si alguna hubiere, viene á reducirse á lo siguiente: ¿es preciso que los actos del conocimiento, principalmente los del orden intelectual, vayan siempre acompañados de la reflexión? Y para que la dificultad sea más fuerte, hemos de hacernos cargo de ella con relación al sueño místico perfecto. En éste más que en el otro imperfecto es donde se necesita una solución clara y terminante. Porque, si por un momento se admite que todo conocimiento es inseparable del acto de la conciencia, el sueño místico perfecto es un verdadero sueño vulgar ó, mejor dicho, una ilusión ó impostura.

En cuanto á la conciencia habitual, me contento por ahora con decir que, efectivamente, es inseparable de todo acto del entendimiento. Porque, como el alma está siempre presente á sí misma, y retiene en sí las especies de las cosas que entendió; por eso no puede menos de conocer los actos á que se refieren aquellas mismas especies. Pues esto y no otra cosa es la conciencia habitual; así no es posible acto de entender sin que vaya acompañado de ella.

---

(1) *Subida del monte Carmelo*, lib. II, cap. XII, edición crítica publicada por el P. Gerardo de San Juan de la Cruz, carmelita descalzo, en Toledo, 1912. Este admirable trozo del gran místico consta en las precedentes ediciones al cap. XIV, aunque con muchas variantes.

Por lo que toca á la actual es otra cosa: pues en tanto la hay de un acto cualquiera del entendimiento, en cuanto la voluntad mueve á esta potencia á reflexionar sobre sí, y de consiguiente constituirse á sí mismo en objeto de su intelección. Y como ningún acto particular es objeto necesario del entendimiento, de ahí es que ningún acto del mismo va necesariamente unido á la conciencia actual. En virtud de estas razones y de otras varias que omito por brevedad (1), resulta cuán verdadera y profundamente pudo escribir el gran místico San Buenaventura que eso de no poder menos de acordarse uno siempre de sí, y de entenderse siempre á sí, puede atribuirse al alma en dos sentidos, habitual y actualmente. En el primer sentido, es siempre verdad, porque el alma por sí misma puede acordarse de sí y entenderse... Pero eso de entenderse uno *actualmente* á sí mismo, no siempre es verdad, porque no siempre convierte su mirada (ó reflexiona) sobre sí mismo (2).

Esta es la doctrina corriente acerca de la conciencia, aplicada al orden natural ó filosófico. Veamos ahora si es ó no aplicable al místico.

Lo primero que en este último orden ocurre, es que los actos internos en que se actúan el entendimiento y la voluntad durante el sueño espiritual, están íntimamente presentes á el alma, y que ésta, mientras en ellos se actúa y después, retiene las especies de lo que entendió.

Según esto, muy bien podrá suceder que el alma ten-

---

(1) Véanse en la obra del filósofo Sanseverino *Philosophia christiana cum antiqua et nova comparata*, *Dynamil*, vol. II, part. spc., cap. VII, art. 24.

(2) In lib. III, *Sent.*, dist. 28, dub. 2.

ga conciencia habitual de tales actos, y sin embargo no tenga de ellos la necesaria reflexión para que pueda recordarlos después que pasan tan preciosos momentos.

Y que así debe suceder en el sueño místico, San Juan de la Cruz nos lo enseña, porque dice que en esa oración el entendimiento obra sin aquellas formas inteligibles que son objetos proporcionados del entendimiento, y sin las cuales no cabe ni es posible reflexión alguna.

Lo que se acaba de indicar, tal vez no baste para resolver del todo las dificultades que puedan presentarse; pero bastará para que estemos autorizados á sostener que se da solución probable á ellas.

Ni debe olvidarse que se trata de un misterio de la esfera extraordinariamente sobrenatural, y por lo mismo, aunque en el orden natural es verdad que la conciencia habitual es la medida de la actual, muy bien se concibe que en el orden místico de tal manera se actúen las potencias del alma al ser elevadas á ciertos grados, que no sean esas operaciones objeto de la reflexión.

Por último, es de notar que la falta de reflexión que va inherente al sueño místico perfecto, no es señal de mayor perfección y excelencia; porque de lo contrario habría de sostenerse que esta oración era más perfecta que el éxtasis, cuyo apogeo es inseparable de la reflexión.

El sueño místico privado de la reflexión, es más excelente que los estados anteriormente descritos, á pesar de que todos estos van acompañados de la reflexión: es que á veces el alma cuanto más ciega, más entiende, y menos claro ve cuanto más parece que nada se oculta á su mirada.

Tenemos, pues, en el sueño místico un misterio que, sin contradecir á la razón, la obliga á caer rendida y anonadada ante la divina Majestad, envuelta entre las augustas sombras de la fe.

§ V

MARAVILLAS DE LA PROVIDENCIA AMOROSA DE DIOS

La mano bendita con que Dios inunda al místico de gloria, le humilla y abate para que se purifique y sufra tormentos inefables.

Esa falta de reflexión es efecto de preciosas gracias; pero el alma así enriquecida, cuando vuelve de su sueño místico, es natural que desconfíe de sí, de su oración, de toda su manera de proceder en orden á Dios. Nada más fácil que llegar á creer que ha perdido el tiempo, pues que nada recuerda de lo que en su interior haya podido suceder. Juzga que ha estado entregada á un sueño natural profundo; acúsase de perezosa, tibia y floja en el servicio de Dios.

Si al menos el tiempo tan precioso que se figura haber perdido, fuera muy corto...; pero ¡ay! que, como ese sueño puede durar, según aseguran los místicos (San Juan de la Cruz entre otros, lug. cit.), muchas horas, bien que no se conciba fácilmente que así suceda, sin distinguir entre el apogeo del sueño y las interrupciones de la suspensión (1): lo cierto es que todo contribuye á que el alma sufra inconsolable la que ella cree

(1) Véase Ribet, lug. cit., troisièm. degr., *les trasport.*, pág. 231.

su perdición espiritual, y no poco el que llegue á imaginarse triste víctima de los engaños de Satanás.

Esta es la razón por la que se necesita una nota característica, en cuya virtud, á ser posible, inequívocamente se distinga esa oración de cualquiera estado fisiológico ó patológico con el cual pueda confundirse.

Felizmente existe esa nota que nos ayuda á discernir ambos estados: y no podía faltar, porque Dios es la luz, el consuelo, la misericordia y la bondad para los que le temen humildes y rendidos á su Providencia.

Ese carácter se encuentra en los efectos que deja en el alma el sueño místico mientras ella descansa amorosamente en los brazos de Dios: efectos diametralmente opuestos á los que deja el sueño natural.

Como hace notar Ezquerra (1), y antes el gran maestro Alv. de Paz (2), y nos enseña á todos la experiencia, después del sueño natural queda el alma tibia, pesada, sin propensión á cosa alguna de virtud, y tarda para discurrir. Mas cuando sale de este divino sueño, queda el alma, como nunca antes había estado, dispuesta para trabajar, orar y sufrir, con ansias de dar la vida por Dios y por el prójimo. Al lado de esta señal todas cuantas pudieran aglomerarse, aparecerían inútiles, y por eso no insisto más en este punto.

---

(1) Lug cit., n. 242.

(2) Lib. v, part. 3, cap. vii.

ARTÍCULO II

Las fases anteriores son formas accidentales de la quietud mística, mas no de la unión estricta.

§ I

LA DOCTRINA DE SANTA TERESA

Hora es ya de que estudiemos los dos últimos puntos propuestos, es á saber: que las fases anteriormente descritas son formas accidentales de la quietud, y no de la unión propiamente dicha.

En cuanto á lo primero, todas ellas no pasan de ser meras variantes de la quietud más ó menos perfeccionada con nuevos caracteres accidentales, que por lo mismo no las sacan de su esfera, y sirven tan sólo para darles nuevo realce y primor en su misma razón formal.

Las nociones aclaratorias de esas mismas etapas, ya expuestas á la luz de la experiencia de los místicos, en especial de Santa Teresa, y no menos á la de la teología escolástica, prueban, si no me engaño, cómo una vez desenvuelta la naturaleza de la quietud mística, y sin añadir nuevos elementos esenciales, es lógico llegar primero á la embriaguez espiritual contenida en aquélla como en germen y en su principio; como supuesta la embriaguez, naturalmente, por decirlo así, viene en pos el sueño místico.

Ahora bien, las fases de oración que merecen la cate-

goría de grados místicos diversos de la quietud, según los doctores brillan con tales caracteres, que, si no fuera porque nos lo enseñan quienes los han experimentado, imposible sería, después de saber que existen unos, sospechar *a priori* la existencia de otros superiores, cuyo principio formal ha de ser, por lo menos inadecuadamente, otro nuevo elemento esencial que sirva de razón suficiente de su existencia.

Paréceme que esto basta para que, al menos con gran probabilidad, deduzcamos que la embriaguez espiritual y el sueño místico no constituyen grados diversos de la quietud.

Téngase en cuenta que Santa Teresa incluye todas esas fases en las *cuartas Moradas*, es decir, antes de empezar á tratar de la unión mística propiamente dicha, cuya doctrina no empieza á exponerla hasta las *Moradas quintas* de su *Castillo interior*.

En su *Vida* es cierto que, para darnos á conocer tanto la quietud como la embriaguez espiritual y el sueño místico, emplea la alegoría de la *segunda* y de la *tercera* agua; pero tiene también mucho cuidado de advertirnos que todas esas fases varias de oración intermedias, distan esencialmente de la unión, como se lee en varios capítulos antes del XVIII, en el cual empieza á tratar del cuarto grado de oración, es decir, del comprendido bajo la alegoría de la *cuarta agua*.

Así, por ejemplo, en el cap. XVII se lee: «Hay otra manera de unión, que aún no es entera unión, mas es más que la que acabo de decir, y no tanto como lo que se ha dicho de esta tercer agua... acaece muchas veces esta manera de unión..., que coge Dios la voluntad y aun el entendimiento á mi parecer, porque no discurre,

sino está ocupado gozando de Dios, como quien está mirando, y ve tanto que no sabe hacia dónde mirar uno, por otro se le pierde de vista, que no dará señas de cosa.»

«Están, dice en otra parte, casi del todo unidas las potencias» (1); pero no del todo para que entendamos que todavía no es la unión verdadera y estricta.

Y para terminar, esto mismo que la Santa aplica á la embriaguez del espíritu, lo extiende en otra parte también al sueño místico, pues dice que «de esta oración (de quietud) suele proceder un sueño que llaman de las potencias, que ni están absortas ni tan suspensas que se pueda llamar arrobamiento ni es del todo unión» (2).

Y en esta misma Relación, después de exponer todas las demás mercedes que Dios suele conceder en tal estado, añade lo que hace muy á nuestro propósito: que «cuando es *unión* de todas las potencias, es muy diferente...»

Resulta, pues, del magisterio de nuestra mística Doctora, que todas las fases de oración descritas anteriormente son reducibles, no á la unión mística, sino á la quietud, puesto que esta última anuncia los transportes de las nuevas fases siguientes, sin más que dar por supuesto el que vayan perfeccionándose los únicos elementos que entran en ese mismo grado.

Y, por último, encuentro en las Obras de la gran Doctora unas palabras que quisiera ver grabadas con letras de oro, y que vienen á poner el sello á la resolución de los dos últimos puntos propuestos.

---

(1) *Vida*, cap. xvi.

(2) *Carta-relación segunda* al P. Rodrigo Alvarez.

Recuérdese lo que ya se indicó, y es: que en la quietud el alma no ve al divino Maestro que la enseña, como sucede después en la unión, sino que únicamente sin verle, siente y experimenta más ó menos, con alguna confusión, lo que en ella hace la divina Presencia.

Ahora bien, compárense con este principio las siguientes frases que la Santa dedica á las varias etapas que hemos estudiado, y se comprenderá que éstas no pertenecen á la unión, sino á la quietud.

Describiendo, ó mejor diría, fotografiando la Santa su misma alma, precisamente cuando está con esa «manera de borrachez divina, que no sabe lo que quiere ni qué pide», dice que «aquí se la comunican grandes verdades, porque es esta luz tal que la deslumbra..., y la luz hace ver y entender la vanidad del mundo, *aunque no ve bien el maestro que la enseña; pero entiende claro que está con ella...*» (1).

Y todavía más abajo añade con nueva claridad: «Vése... enseñada á grandes verdades, *sin ver el maestro que la enseñó.*» Resulta, pues, que ni poco ni mucho ve á Dios, como sucede después en nuevas ascensiones, en el sentido ya explicado.

Confieso que, de haber alguna duda sobre lo expuesto, ésta no podría versar, sino acerca del sueño místico perfecto; pero es de notar que, si bien se considera, todavía esa fase de oración se parece menos á la unión propiamente dicha que á la quietud.

La Santa da por carácter indudable de la unión, el saber de cierto el alma que estuvo unida con Dios; y en

(1) *Conceptos*, c. 4.

el sueño místico sucede todo lo contrario, pues nada sabe ni para sí, ni para poderlo decir.

En cambio, se encuentra en ese sueño analogía con la quietud, y no deja de ofrecer puntos de contacto con ella, pues en la quietud Dios tiende á anular la energía natural, y esto bien se puede conocer cuán á maravilla lo consigue Dios en el sueño místico perfecto.

Y, por último, suponiendo que no somos capaces de descubrir con claridad en este sueño todos los caracteres de la quietud, ¿habrá alguno que se atreva á afirmar que esta oración forma por sí sola categoría de grado místico perfecto? Cosa inaudita sería esa, que no podría fundarse, sino en la ignorancia del místico por su falta completa de reflexión mientras se halla en tal estado.

¿Podría esa ignorancia considerarse razonable fundamento para un nuevo grado propiamente dicho?

Lo mejor será, pues, adorar con humildad lo que no entendemos, sin que con nuestras teorías aéreas nos atrevamos á introducir confusión en la región de la Mística.

§ II

CONSECUENCIAS.—FLUCTUACIONES DEL RVDO. P. POULAIN. LA EDICIÓN FRANCESA DE LA «VIDA DE SANTA TERESA», PUBLICADA POR M. MIGNE EN 1840.

Uno de los escritores que, en mi humilde entender, han influído más en el trabajo importante de la simplificación y clasificación de la Mística, con la publicación de

varios artículos, y sobre todo, de su Obra magistral *Des gráces d'oraison*, ha sido el Rvdo. P. Aug. Poulain; pero hay que convenir en que no siempre ha sido fructuoso su trabajo, digno, por lo demás, de todo encomio.

Sus luminosos Escritos tienden á la simplificación tan deseada, y su decidido empeño, al menos así lo parece, en declinar el recurso á la Escolástica, esteriliza sus excelentes deseos. Tal vez por esa misma razón no arrostra la dificultad de estudiar en qué se distingue la quietud de la unión mística.

Es verdad que no ha sido sólo este docto escritor el responsable de tan triste confusión. Lo diré todo con el mismo respeto que palpita en las líneas anteriores: juzgo que no ha contribuído poco á eso mismo alguna de las ediciones francesas de la *Vida de Santa Teresa*, escrita por ella misma.

Sirva para comprobación de esto la publicada por Mr. el abate Migne en 1840, que tengo á la vista (1).

En esta edición los epígrafes no aparecen como Santa Teresa los escribió, sino como les pareció á los editores que debían ponerse para compendiar la doctrina de la Santa, expuesta, respectivamente, en cada capítulo.

Este trabajo, para que fuera ordenado y fundado en toda verdad, suponía perfecto conocimiento de lo que la gran Maestra tratara en cada capítulo; de aquí es que, al llegar á un punto oscuro, ó se despejaba antes la dificultad y la duda, ó necesariamente había de resultar

(1) No quiero por esto decir que el Rvdo. P. Poulain usase para el punto presente de esta edición de Migne; pero me refiero á ella, por ser la única francesa que tengo á la mano (aparte de la última de las MM. Carmelitas de París).

que el epígrafe no concordase con el asunto del mismo capítulo.

Uno de los puntos dudosos que suponemos ahora podían presentarse en la *Vida* de la Santa, es el asunto sobre que versan los capítulos XVI y XVII, puesto que en apariencia cabe dificultad sobre si en ellos se trata de la oración de quietud ó de la unión.

Los editores al llegar aquí, se creyeron autorizados para estampar en el epígrafe del cap. XVI: «De l'oraison d'union qui est la troisième sorte d'oraison qui la Sainte compare à la troisième maniere d'arroser un jardin par des rigoles d'une eau vive, tirée d'un ruisseau ou d'une fontaine.» Y para que no quede lugar á duda, todavía añaden después al mismo epígrafe:

«De l'oraison d'union.»

El epígrafe del cap. XVII, es como sigue: «La Sainte continue à parler... de l'oraison d'union.»

Al llegar al cap. XVIII los mismos editores ponen por epígrafe, que la Santa en él trata del éxtasis y rapto, etcétera.

Permítaseme ahora indicar lo que fácilmente ocurre cotejando las ediciones francesas con las españolas.

1.° En primer lugar, éstas no se meten en tales disquisiciones: reproducen el texto original, tal como le escribió la Santa (1); y así se evitan muchos inconvenientes, como son los que ahora se deploran. ¿No les

(1) Si hay alguna excepción de poca importancia en esto, se debe confesar que es reprobable; bien que no es tanto de extrañar, porque hasta hace poco no se había publicado la edición autográfica. Valga también esta observación, para atenuar el defecto que se nota en las ediciones francesas.

bastan á los editores franceses de las Obras de Santa Teresa las ventajas de las ediciones españolas?

2.ª En la edición autográfica de la *Vida* de Santa Teresa, publicada en 1874 bajo la dirección del Sr. La Fuente, se ve con claridad que la Santa, lejos de poner como epígrafe de los mencionados capítulos XVI y XVII, los que aparecen en dicha edición francesa, se contenta con presentar para el XVI lo siguiente: «Trata tercer grado de oración, y va declarando cosas muy subidas, y lo que puede el alma que llega aquí, y los efectos que hacen estas mercedes tan grandes del Señor. Es muy para levantar el espíritu en alabanzas de Dios y para gran consuelo de quien llegare aquí.»

El epígrafe del XVII, dice así: «Prosigue en la mesma materia de declarar este tercer grado de oración: acaba de declarar los efectos que hace; dice el impedimento que aquí hace la imaginación y memoria.»

Ahora bien, ¿en qué se parecen estos epígrafes de la Santa á los de los editores franceses? ¿Quién de los dos tendrá razón: la seráfica autora ó los que de ella discrepan?

4.º Cada uno, es verdad que tiene derecho á formular los juicios que crea razonables para interpretar los conceptos de la Santa; pero también lo es que, cuando alguien se propone publicar las obras de un autor, no ha de presentar como perteneciente al mismo ningún otro concepto, aunque no discrepe de lo que el autor dijo, pero mucho menos si de él discrepa. Y quien se determine á interpretar los genuinos del mismo autor, en su derecho está para hacerlo según razón, pero como juicio propio doctrinal, no como interpretación auténtica, es decir, del autor.

Ni basta esto. Estudiemos el fondo doctrinal de dichos capítulos.

5.° En el XVI, evidentemente Santa Teresa declara la oración del *sueño* de las potencias y la de *santa embriaguez y locura;* es así que, según todos los doctores y tratadistas, la santa locura y embriaguez pertenecen á la oración de quietud, ó por lo menos no pertenecen á lo que el P. Poulain llama *unión plena*; por consiguiente, no se ve razón para afirmar que nuestra Doctora comprendió bajo la *tercera agua,* de la cual trata en el capítulo XVI de su *Vida*, esa misma *unión,* como lo hace, y en el sentido que da á esa palabra dicho Padre (1), esto es, como si la oración de que ahí trata la Santa, fuera la misma que describe en las *Moradas quintas.*

Por lo que toca al cap. XVII de la *Vida de Santa Teresa*, cabría dudar un poco más; pero felizmente el mismo P. Poulain nos saca de dudas, á la vez que se pone en contradicción consigo mismo.

No se olvide que él afirma que la Santa comprende en los capítulos XVI y XVII, bajo la alegoría de la *tercera agua, la unión mística plena.* De aquí sería lógico inferir que las fases de oración comprendidas por Santa Teresa bajo esa misma alegoría, caen dentro de la unión plena, mucho más tratándose de las etapas sublimes de esa misma oración.

Pero he aquí que, según el mismo escritor, haciéndose cargo de una de esas fases, manifiesta todo lo contrario. Transcribamos el trozo que viene á nuestro propósito:

«Il semble que Ste. Thérèse ait fait allusion à ces *vues anticipées* dans le ch. XVII de sa *Vie.* Elle parle

(1) *Des grâces d'oraison*, cap. XVII, n. I.

d'une variété d'union mystique, qui a les deux caractères suivants: 1° «L'entendement, cessant de discourir, reste absorbé dans la jouissance et la *contemplation de Dieu*. Il découvre alors *tant de merveilles*, que l'une lui faisant perdre l'autre de vue, il ne peut s'attacher à aucune en particulier et est incapable d'en faire rien connaître». Il y a donc une vue de quelques attributs divins; 2° cet état, quoique «absorbant» se rattache à la quiétude. Car la sainte dit qu'il est inférieur à l'union pleine (qu'elle avait décrit précédemment) et elle confirme cette appréciation en ajoutant qu'on souffre des distractions» (1).

Así es en verdad; pero entonces que no se diga que la Santa comprende bajo la alegoría de la *tercera agua*, la unión plena, como vimos que afirma el mismo Padre en el lugar anteriormente alegado.

Aquí lo que se nota es que tan docto escritor fluctúa, por no prefijarse reglas fundadas en las enseñanzas de Santa Teresa, acerca de la unión mística estricta y específicamente diversa de la quietnd, como ya se expuso, sin que haya necesidad de repetirlo.

De un modo más seguro procede, á nuestro entender, el docto Ribet, que, aludiendo á esas dos clases de oración que la Santa enseña en el cap. XVII de su *Vida*, escribe: «El uno corresponde á la oración de quietud, el otro á una forma superior de oración que confina con la unión: testimonio importante que atestigua que estos transportes forman el tránsito entre (la quietud y la unión)» (2).

(1) *Des gráces d'oraison*, chap. XVI, n. 28.

(2) *La Mystique div.*, chap. XIII, § V.

Si esas formas de oración se consideran como período de transición á la unión estricta, dicho se está que todavía no son propiamente la unión. Habrá motivo para decir, como viene á decirlo Santa Teresa, que todas esas fases son etapas de la unión imperfecta; mas perfecta no lo serán, entre otras razones, porque no absorben las potencias interiores por completo.

Ultimamente, para confirmación de lo dicho, y del magisterio sobrenatural que de Dios recibió la Santa sobre todo el orden natural ó psicológico, parece conveniente transcribir algunos párrafos suyos tomados de dicho capítulo XVII de su *Vida*, en que expone las dos fases de unión imperfecta que pudieran ofrecer alguna dificultad contra la doctrina anteriormente declarada.

«Paréceme (1) este modo de oración unión muy conocida de toda el alma con Dios, sino que parece quiere Su Majestad dar licencia á las potencias para que entiendan y gocen de lo mucho que obra allí. Acaece algunas y muy (2) muchas veces estando unida (3) la voluntad (para que vea v. m. puede ser esto y lo entienda cuando lo tuviere: al menos á mí trájome tonta, y por eso lo digo aquí), entiéndese que está la voluntad atada y gozando y en mucha quietud está sola la voluntad, y está por otra parte el entendimiento y memoria tan libres, que pueden tratar en negocios, y entender en obras de caridad. Esto aunque parece todo uno es di-

---

(1) Así escribió la Santa. Ed. autográfica.

(2) Este superlativo es de la Santa según el original y lo omitió el señor La Fuente, en la impresión que acompaña á la fotolitografía de dicha edición, aunque consta en otras muchas ediciones ordinarias.

(3) Aquí el Sr. La Fuente hizo imprimir, sin duda por inadvertencia, *á* la voluntad, contra lo que escribió la Santa, según consta en su original.

ferente de la oración de quietud que dije en parte (1), porque allí está el alma que no se querría bullir ni menear gozando en aquel ocio santo de María: en esta oración puede también ser Marta; ansí que está casi obrando juntamente en vida activa y contemplativa, y entender en obras de caridad y negocios que convengan á su estado y leer (2); aunque no del todo están señores de sí, y entienden bien que está la mejor parte del alma en otro cabo...

Hay otra manera de unión que aún no es entera unión, mas es más que la que acabo de decir, y no tanto como la que se ha dicho de esta tercer agua... Ahora pues, acaece muchas veces esta manera de unión que quiero decir... que coge Dios la voluntad y aun el entendimiento á mi parecer, porque no discurre si no está ocupado gozando de Dios, como quien está mirando, y ve tanto, que no sabe hacia dónde mirar: uno por otro se le pierde de vista, que no dará señas de cosa. La memoria queda libre y junto con la imaginación debe ser; y ella como se ve sola, es para alabar á Dios la guerra que da, y cómo procura desasosegarlo todo: á mí cansada me tiene y aborrecida la tengo», etc., etc. «veo deshacerse mi alma por verse junta adonde está la mayor parte, y ser imposible, sino que le da tal guerra la memoria é imaginación, que no la dejan valer» (3).

---

(1) Esta palabra *en parte* que escribió la Santa, según el original, la omitió La Fuente, como también muchas ediciones ordinarias.

(2) El Sr. La Fuente juzgó debía hacerse aquí cláusula aparte. En cuanto á nosotros, pensamos lo contrario y según se había hecho en las ediciones anteriores.

(3) *Vida.* cap. XVII.

¿Cómo es posible pensar que en estas dos clases de oración descritas por la Santa, en las cuales no toda el alma, sino la mayor parte de ella, ó sea la superior, está unida á Dios, pero de ningún modo la parte inferior que permanece libre á su antojo para divagar en objetos extraños, aunque no malos; se da la unión que el R. P. Poulain ha tenido por conveniente denominar *unión plena?*

CAPITULO III

El Quietismo o la falsa oracion de quietud.

§ I

NOCIÓN Y CARÁCTER DEL QUIETISMO.—LIGEROS RASGOS DE SU HISTORIA

Empecemos por definir, lo más exactamente posible, esta repugnante y odiosa falsificación de la piedad cristiana.

El Quietismo es un sistema pseudo-religioso que destruye radicalmente, no sólo la verdadera Mística, sino también la Ascética, proclamando, ó al menos insinuando con mayor ó menor hipocresía, según las épocas, la necesidad de aniquilar, ó por lo menos de suprimir ó reducir á silencio la propia actividad, para llegar al estado de perfección que se puede alcanzar en esta vida.

Fácilmente se echará de ver que no pocas veces los que se han dejado arrastrar de tales errores, los han profesado más ó menos inconscientemente, porque una vez que el sentimentalismo pietista se haya apoderado de un corazón, sin grandes esfuerzos le convierte en esclavo del fanatismo y después perturba su juicio; pero,

dejando aparte la buena fe de algunos ignorantes ó de otros alucinados, es lo cierto que en todos esos sectarios cunde «la idea de la contemplación pura en que, perdiendo el alma su individualidad, abismándose en la infinita esencia, aniquilándose, por decirlo así, se llega (según ellos), á tal estado de perfección é irresponsabilidad, que el pecado cometido entonces no es pecado» (1).

Es de notar que, al menos por regla general, allí donde haya habido pseudo-misticismo, ha resultado también el quietismo en el sentido que acaba de indicarse; y que allí donde ha habido Religión verdadera ó falsa, y por consiguiente noción de Dios, tarde ó temprano se ha presentado el quietismo con sus peligrosas y devastadoras consecuencias. De la Religión verdadera nada malo puede salir, es verdad; pero la humana malicia todo lo corrompe, y de un modo especial cuanto tiene por objeto la oración ó el trato con Dios.

Aquí es donde principalmente la perversidad del hombre da rienda á sus fanáticas y absurdas abominaciones, precisamente porque la oración cuyo ejercicio supone más abnegación, es á la vez el más sublime y santo; y, por lo mismo, desde que se falsifica se presta mejor á forjarse ilusiones, sin tanto remordimiento, de que todo es lícito en esa región divina.

Si á esto se agrega que, una vez puesto el hombre á desbordarse por esa pendiente, nada es tan fácil á su presunción como soñar con el pseudo-misticismo, accesible á la intervención del agente tenebroso cuyo poder es formidable para falsear las obras sublimes y venerandas de la verdadera Mística; se comprenderá por-

(1) Menéndez y Pelayo, *Heterodoxos españoles*, t. II, pag. 521.

qué en todas las épocas de la historia aparece el quietismo ejerciendo su maléfica influencia.

Testigos de esta triste verdad son los Brachmanes ó Gimnosofistas de la India, para quienes la perfección del hombre consistía en la extinción de la actividad propia. Todo el panteísmo indio descansa en el mismo principio que no rechazan los *yoguis*... Y sabido es que los budhistas... ponen término y corona de su sistema el *Nirwana*, es decir, la muerte y aniquilación absoluta de la conciencia individual. La escuela neoplatónica de Alejandría por una parte, y el Gnosticismo por otra, renovaron casi simultáneamente estas doctrinas orientales; y desde Simón Mago hasta los Ofitas y Carpocracianos, desde éstos hasta los Nicolaitas, Cainitas y Adamitas..., enseñóse con gran séquito... que... los actos cometidos durante el éxtasis..., eran inocentes... Todos los gnósticos son *iluminados*, pero ninguno se parece tanto á los de España como Carpócrates hasta en el menosprecio absoluto... de toda vida activa.

Para Plotino, Porfirio y Jámblico queda en el éxtasis el alma como aniquilada por el *golpe intuitivo*.

§ II

CAUSAS DE HABER CUNDIDO TANTO EN VARIAS NACIONES, Y POCO EN ESPAÑA

Baste lo dicho para ver que el hombre por su mala inclinación es muy accesible al torpísimo error del quietismo. Pero si á esas causas íntimas se agrega el aguijón de la curiosidad, hermana de la superstición, y la

tendencia al pasivismo que es por su naturaleza quietista; y además se tiene en cuenta cuán pronunciados aparecen todos ó la mayor parte de esos elementos en ciertas razas, unas con tendencia al idealismo enervante y exaltado como las de la India, otras tan propensas al sensualismo como entre los árabes; si por fin sobrevienen épocas y circunstancias favorables á tanta degradación como aquella en que aparece el fulgor siniestro de las doctrinas protestantes y jansenistas; no costará mucho trabajo entender porqué el quietismo enervante y corruptor cundió en épocas no lejanas.

Lo que no se explica fácilmente es, que hoy se atrevan algunos á tomar el quietismo como fruto legítimo de la Mística ortodoxa, que para gloria y ornamento de la Iglesia brilló sobre todo en nuestra España.

Y es cierto, como escribe el docto crítico Menéndez y Pelayo, que «la impiedad moderna... ha dicho... que el quietismo y las sectas alumbradas nacieron del misticismo español... Mil veces he oído decir que Molinos desciende de Santa Teresa, que la mística española es panteísta y otros mil desatinos de la misma laya» (1).

Es evidente que tales afirmaciones son desmentidas por la historia, y que nadie puede proferirlas si no está desprovisto de honradez y decencia; y, por último, que emparentar al quietismo con la mística que fulgura en la *Llama de amor viva* y en el *Castillo interior*, es confundir el bandidaje, las cuevas de asesinos y los presidios con los palacios de justicia, es achacar á las celestiales moradas de las vírgenes los escándalos nefandos de las orgías y lupanares. ¡Cuán cierto debe ser que la impiedad in-

(1) *Heter. esp*, t. II, pág. 581.

verecunda ha puesto empeño decidido en desacreditar á la Mística pura, quinta esencia de la moral del Evangelio!

El quietismo no se puede dudar que tuvo por principal corifeo á un español, al impío Molinos; pero también es verdad que, si éste logró esparcir sus errores, tuvo que vivir en otra región y aspirar otra atmósfera que se prestara mejor á tales desvaríos; y aun debe reconocerse, aunque no sea más que por respeto á la verdad histórica y científica, que el más formidable baluarte que dentro de los muros del saber y de la Religión se levantó contra el quietismo de Molinos, fué la Mística ortodoxa que enseña Santa Teresa.

«La genealogía de Molinos... no para hasta Sakya-Muni y los budhistas indios, y desde ellos desciende, pasando por la escuela de Alejandría y por los Gnósticos hasta los Begardos y los Fraticellos y los místicos alemanes del siglo XIV... Las gotas de sangre española que el quietismo tiene, son de sangre heterodoxa, ya priscilianista, ya árabe de Tofail, ya de los alumbrados del siglo XVI. Y ni estos alumbrados ni menos los *fraticellos* y los *begardos*, aunque unos y otros hayan sonado más ó menos ruidosamente en nuestra historia, son planta indígena, pues en Provenza, en Italia y en Francia los hubo antes, y de más importancia y en mayor número. Ni había, puede decirse, mística española cuando comenzaron los *alumbrados*. Ni Molinos dogmatizó en España, ni tuvo aquí discípulos hasta el siglo XVIII, ni hizo aquí ruido su herejía, ni leyó nadie su libro... Y si por haber dado cuna al heresiarca aragonés, se nos califica de nación embrutecida, ignorante, fanática y sensual, ¿qué diremos de la Francia de Luis XIV, donde el rey y madama de Maintenon, y Bossuet y Fenelón,

y la corte y los literatos, y cuanto había de culto y elegante en aquella sociedad, se apasionó en pro ó en contra de esa doctrina española que aquí mirábamos con indiferencia? ¿Qué de Italia donde hasta un Cardenal fué discípulo de Molinos, y tuvo la secta iglesias y congregaciones? ¿Qué de los protestantes ingleses y alemanes que pusieron la *Guía espiritual* sobre sus cabezas? ¿Qué de Leibnitz que no se desdeñó de intervenir en la cuestión del amor puro? ¿Qué de los *pesimistas* que reproducen hoy en otro sentido la doctrina del *Nirwana*, y de los innumerables sofistas que desde Fichte acá, preconizan la *moral desinteresada?*» (1)

¿Quiere saber el lector porqué en España arraigó tan poco esa planta venenosa del quietismo? El mismo autor de los *Heterodoxos* lo dice: «La Inquisición (española) hizo cuanto en lo humano cabía por atajar el mal...; providencial fué su establecimiento... no perdonó ni á uno solo de los embaucadores. Jamás dió cuartel al falso misticismo; y si no pudo cortarle de raíz..., extinguió, sin embargo, los focos principales... ¿Qué hubiéramos sido sin el santo Oficio, con tales elementos dentro de casa y el mal ejemplo fuera?» (2)

---

(1) Menéndez y Pelayo, *Heterodoxos*, t. II, pág. 582. Larga ha sido la cita, pero nadie la llevará á mal, por ser de autor tan eminente en asunto que requiere tanta competencia y autoridad.

(2) Ibid., pág. 525.-¿Bastará esta apología del santo Oficio de la Inquisición, para que algunos escritores católicos respeten hoy más su veneranda memoria y la de Felipe II que la sostuvo? Admirable se muestra en este párrafo del quietismo y de la mística ortodoxa el autor de los *Heterodoxos españoles*. ¡Ojalá sea leído todo él de cuantos quieran aborrecer, como se debe, las impías afirmaciones de la crítica incrédula, tan enemiga de la verdad como de la Religión!

§ III

ÍNTIMA CONEXIÓN ENTRE EL QUIETISMO Y EL PROTESTANTISMO

Pero si el origen del quietismo puede ser cualquiera de las causas indicadas, no cabe duda que en los siglos XVI y XVII hubo una, capaz ella sola, de pervertir al mundo con tan pestilencial error, si hubiera podido generalizarse y ejercer influencia decisiva en las costumbres. Me refiero á la aparición de la reforma protestante y del jansenismo, su hijo predilecto.

Entiéndanlo cuantos, á pesar de no querer guiarse, según dicen, más que por la luz natural, en punto á religión positiva, guardan todo su rencor y saña contra el Catolicismo, que es, bien lo saben, el único que les estorba; y muestran en cambio cierta no disimulada simpatía y predilección hacia el protestantismo: oigan los racionalistas, los sectarios de Kant y de Krause, que coincidiendo en sus doctrinas fundamentales con la inercia budhista, refinadamente hipócritas dirigen después sus diatribas contra el quietismo que hacen emparentar con la Mística ortodoxa; oigan, digo, que la secta quietista no encuentra su tronco genealógico y su casa solariega más que en las doctrinas fundamentales del protestantismo.

La primera causa (de retoñar con tanto brío el quietismo en el siglo XVI) fué el nacimiento de la reforma, dice Menéndez y Pelayo (1), que proclamando el exa-

(1) Obra y lug. cit., pág. 523

men individual, la inspiración privada y el menosprecio de las obras, vino á cobijar bajo su manto á todo género de ilusos, fanáticos y malvados, desde los Anabaptistas y Tomás Munzer, hasta las beatas de Toledo y Llerena.

Apenas habrá punto histórico tan claro como el presente, según puede verse en la Bruyère (1), en los varios opúsculos ya citados del gran Bossuet que combate á Mad. Guyon y á Fenelón, y por último en un artículo publicado por el P. Cherot sobre el quietismo en la revista *Les Études* (2); pero no será inútil probarlo con toda claridad, descubriendo la raíz próxima de tal engendro.

Uno de los errores más fundamentales del protestantismo, es que el linaje humano por el pecado del hombre primitivo, quedó corrompido, y que por consiguiente toda su actividad está esencialmente depravada, y que la gracia no puede en modo alguno levantarla, porque la elevación de la naturaleza humana supondría que conserva en su seno algún resto de bondad (3). Lo único que podía hacer la gracia, decían ellos, era destruir la naturaleza, es decir, aniquilar su actividad. En esto viene á parar la perfección única á que puede llegar el hombre en esta vida; que es cabalmente el quietismo en toda su crudeza.

Según este fundamento, ¿qué restaba al hombre para poder hacer algo agradable á Dios? Una sola cosa: suprimir todos los actos de su entendimiento y de su vo-

---

(1) *Dialogues sur le quietisme.*

(2) Número perteneciente al 20 de Enero de 1901.

(3) R. P. Poulain, Obra cit., quinquième part., chapitr. xxv.

luntad, porque son malos, para que en su lugar no haya sino los actos divinos. Pues esta y no otra es la doctrina quietista, que no se contenta con decir que Dios concurre con el hombre *ad modum laborantis,* como hermosamente dice San Ignacio en la *contemplación para alcanzar amor*, sino que pasa adelante á querer destruir toda la actividad humana sustituyéndola con la divina.

Así se comprende cómo los quietistas osaron enseñar que tanto más perfecto llegará á ser el hombre, cuanto menos sienta en sí la acción divina, hasta conducirse como verdadera máquina. Su gran virtud no podrá ser otra que la perfecta y suma indiferencia y *abandono* (1) en las manos de Dios, que todo lo obra sin el hombre.

Y cuando á conseguirla llega el místico, decían, entra en la región amena de la abnegación, de la santa y recóndita indiferencia y del precioso *desasimiento.*

Júzguese por ahí qué será para el quietismo la oración de quietud; y veremos cómo puede, según ellos, definirse: no hacer nada, y cuanto menos, mejor. Con lo cual se entenderá que no hemos exagerado al decir que el quietismo es la negación no sólo de la Mística sino también de la Ascética, como el protestantismo es la negación de la virtud y de la libertad.

Varias pruebas pueden alegarse para confirmar que el protestantismo profesó desde su origen la doctrina radical del quietismo; por ahora nos contentaremos con la que nos suministra el mismo Lutero.

Sabida es la alta estima que este heresiarca manifes-

(1) Repare aquí el lector en la predilección con que los quietistas y resaviados repiten la palabra «abandono», para desechar toda aspiración y anhelo de perfección, hasta alcanzar la oración perfecta del aniquilamiento.

taba en favor de Tauler, que apellidaba el más grande teólogo, y en favor de su teología, como la más pura, la más sólida y semejante á la antigua (1).

¿En qué se fundaba Lutero para eso? Precisamente en que vió en el místico alemán conceptos que le pareció á él favorecían á la raíz infecta del protestantismo.

«Lutero leía los pasajes en que Tauler muestra al alma en el estado de amor, más pasivo que activo, bajo la mano de Dios, sufriendo á Dios, *Deum patiens*, aniquilándose para henchirse del Ser divino, forzándose á sí misma para no tener movimiento propio y sí sólo dejarse mover de Dios. Y así, llevando hasta el exceso estas enseñanzas, aislándolas de los correctivos que el mismo Tauler pone á continuación, tomando, en fin, como natural y común á todos un estado que no se presenta más que como privilegio de unos pocos; Lutero quiso ver en ellas la confirmación de los mismos errores, es á saber: que el pecado de Adán vició radicalmente la naturaleza humana, que nuestras facultades intelectuales están esencialmente corrompidas, que nuestra voluntad no puede producir sino el mal, que nuestro entendimiento por sí mismo no es capaz sino de error; que por consiguiente, la verdad no puede alcanzarla el hombre sino por la revelación, y la justicia por la imputación externa y jurídica de los méritos de Cristo; que para ser justificado, el hombre no obra, no da nada á Dios: no hace más que recibir y sufrir la acción de Dios..., y que su conocer es más pasivo que activo.»

---

(1) Véase acerca de esto un precioso artículo sobre Tauler, publicado en la revista de París, *Études*, 5 Abril 1912, por el docto P. Luciano Roure, páginas 5 y siguientes.

Tauler es verdad que, después de emitir ciertos conceptos en apariencia semejantes á esos, añadía: «Querer proseguir el reposo... sin aplicarse á las virtudes y sin ejercitarse en sus actos, es pecado.» Pero Lutero se retiraba de la lucha, contentándose con las afirmaciones que eran de su gusto (1).

Está, pues, fuera de toda duda que, si bien Tauler distaba del quietismo, Lutero lo hizo suyo y prohijó, abusando para este fin execrable de la autoridad de aquel tan apreciado místico, y de varias frases que, aisladas y truncadas, se prestan al error y al engaño.

§ IV

ANTÍTESIS ENTRE LA DOCTRINA DE LA MÍSTICA ORTODOXA Y EL QUIETISMO

Bastaría combatir el quietismo presentando su genealogía; pero es preciso ahora demostrar, para más aborrecer tanta depravación: 1.°, que es todo lo contrario á la doctrina católica en el orden de la Ascética y más aún en el de la Mística; y 2.°, que los místicos, principalmente Santa Teresa, enseñaron doctrinas diametralmente opuestas.

En cuanto á lo primero, no debe olvidarse la afinidad que existe entre el error que algunos defendieron, de que la gloria eterna no se alcanza por acto alguno del

(1) Cf. artículo cit. del P. Roure, págs. 27 y 28. Prescindimos de alegar otros argumentos que podrían sacarse de los libros favoritos del gran heresiarca, y que consideraba como apoyo de su teología.

entendimiento ó de la voluntad humana, sino por la intelección y el amor increado; y entre el quietismo que defiende la carencia de toda especie de actos para llegar á la perfección.

Ahora bien, despeñáranse ó no estos ilusos en la sima del panteísmo, como le sucedió á Almarico en sentir de Gersón, ó por lo menos á sus discípulos, según cree Natal Alejandro (1); el hecho es que la Iglesia siempre aborreció tal doctrina por boca de sus Doctores.

El eximio P. Suárez escribe: «Es cierto que la operación (en que ha de actuarse el contemplativo en cualquier grado de oración, por sublime que sea, aun el éxtasis y el rapto), debe ser ejecutada por el hombre, pues que es verdadera operación vital del entendimiento y de la voluntad» (2).

Y otro doctísimo Padre, también de la Compañía de Jesús (3), advierte: «no creas que la unión (mística) se llama pasiva, porque la voluntad nada obre, y porque tan sólo reciba entonces el alma y padezca; porque esa doctrina no tiene que ver nada con ciertos secretos de la Teología sagrada.»

De donde infiere nuestro P. La Reguera (4) que «ni aun por divino poder es posible que el alma conozca ó ame, sin que ella misma físicamente ejecute tales actos»; y todavía añade después que esta verdad es tan ab-

---

(1) Véase el P. La Reguera, *Praxis theol. mysticæ*, t. II, pág. 156. Es lo cierto que el Concilio IV de Letrán, bajo Inocencio III (C. *Damnamus de Summa Trin. et fide catholica)* condenó esa doctrina, más que como herejía, como verdadera locura, y la atribuyó al impío Almarico.

(2) *De Relig.*, lib. II; *de Orat.*, cap. XIX, n. I.

(3) Sandei, *Theol. myst.*, lib. II, comment. 6, exerct. 7, disquis. 2.

(4) *Praxis theol. mysticæ*, t. II, lib. VI, quæst III, párrafo V.

soluta, que no admite excepción alguna en ningún grado de contemplación por alto y sublime que sea.

Este docto escritor, después de probar su aserto, ya con la autoridad de las SS. Letras, de los Doctores católicos, y de los SS. Padres, ya también con los argumentos de la sana filosofía y de la teología escolástica; logra poner en tanta evidencia la verdad fundamental contraria al quietismo, que no es posible á un entendimiento libre y desapasionado contradecirla ni aun ponerla en duda.

No es la más débil autoridad, entre las que alega en su favor, la del santo Concilio de Trento que presenta la doctrina católica de que el pecador para ser justificado necesita cooperar y asentir libremente á la divina gracia, y que por tanto es grande error decir que el hombre al ser justificado nada absolutamente obra cuando recibe la divina inspiración, puesto que está en su mano rechazarla (1).

Y como si esto no fuera bastante, anatematiza el Concilio al que dijere: 1.°, que el libre albedrío del hombre, en cuanto es movido y excitado por Dios, no coopera nada cuando asiente...; 2.°, que no puede disentir; 3.°, que el hombre se ha como una cosa inanimada; 4.°, que entonces nada obra, y que se ha de un modo meramente pasivo (2).

Hay que observar, para conocer toda la trascendencia de estos anatematismos, que el santo Concilio quiso condenar no sólo á Calvino que, admitiendo la cooperación física, negaba la moral del humano albedrío en

(1) *Conc. Trident.*, sess. 6, cap. 5.

(2) *Conc. Trident.*, sess. 6., can. 4.

la obra de la justificación, sino también á Lutero, que las negó ambas.

Así pues, una vez aplastada y confundida la raíz del quietismo, ó sea la doctrina protestante, y siendo además verdad que difícilmente se vindica de ese anatema del Concilio, como asegura el eximio Doctor (1), la opinión de los que admitan en la presente vida actos vitales y libres sin el influjo de las potencias del alma; resulta que la autoridad del Concilio de Trento trasciende al quietismo que niega á las potencias del alma la cooperación ya sea física ya sea por lo menos moral en la oración de quietud ó de cualquiera otro grado místico.

La razón fundamental nos la ofrece con toda la filosofía cristiana, como digno representante de ella, el angélico Doctor; y es que la vida se define «el movimiento que nace de lo íntimo del ser»; así como ser vivo es «el que puede moverse por sí mismo intrínsecamente «ab intrínseco», no con movimiento local, trasladándose de un lugar á otro, sino con el movimiento específico y propio de la naturaleza de cada uno, y por tanto en los seres intelectuales con el movimiento espiritual del entendimiento y de la voluntad» (2).

Ahora bien, el mismo Doctor angélico aplica después estos principios generales á la contemplación y á la vida exterior, para inferir de ahí la división adecuada de la vida del hombre en activa y en contemplativa (3).

---

(1) In 1.am P., lib. II *de Attrib.*, cap. x, n. 6.

(2) 1.ª p. q. 18, a. 1. Sobre lo cual puede verse Suárez, *de Anima*, libro I, cap. I, n. 3.

(3) 2.ª 2.æ, q. 179, a. 1.

¿Y es creíble que la vida contemplativa, es decir, la que tomando á cada una de por sí y aisladamente de la otra debe considerarse más perfecta, se halle desprovista de libertad, hasta el punto de que sea no sólo irracional, sino como producto de verdadera máquina?

Cierto es que, como enseña el Apóstol (1), «son hijos de Dios todos aquellos que son arrebatados *(aguntur)* del Espíritu de Dios»; pero también lo es que, según San Agustín (2), «Dios obra en esos hijos suyos, para que también ellos obren, no para que nada obren».

Por último, téngase en cuenta que si bien á primera vista ciertas expresiones de los místicos pudieran hacernos dudar de esta verdad, no es así, como vamos á verlo.

§ V

SANTA TERESA DE JESÚS

Nuestra gran Doctora con sus enseñanzas es el primer baluarte contra el quietismo.

Dice la Santa que «faltan todas las potencias, y se suspenden de manera que en ninguna manera... se entiende que obran» (3); pero es patente á quien con serenidad é imparcialidad de juicio lea sus Escritos, que no excluye toda actividad de las potencias, sino únicamente

---

(1) Rom. VIII, 13.

(2) Alegado por Massoulié, obr. cit., t. II, pág. 120.

(3) *Vid.*, cap. XVIII.

la *discursiva*, y el amor que bulle desasosegado en pos del objeto que ama.

«La voluntad, dice, debe estar bien ocupada en amar, mas no entiende cómo ama; el entendimiento, si entiende, no se entiende cómo entiende...» (1)

Pero si queremos juzgar hasta qué punto Santa Teresa abatió la herejía del pasivismo inerte, en otras enseñanzas hemos de fijarnos sobre todo.

Los quietistas desprecian por sistema toda obra exterior que tienda á socorrer á nuestros hermanos, y darles aliento en sus trabajos y tribulaciones. Diríase que son enemigos del hombre, olvidándose de aquella divina máxima de nuestro Salvador: que la piedra de toque para conocer si amamos á Dios, ha de ser el amor al prójimo, hasta dejar al mismo Dios, esto es, los consuelos que podamos experimentar en la oración.

Pues bien, Santa Teresa enseña todo lo contrario: «Amor de Dios y del prójimo, dice, es en lo que hemos de trabajar; guardándolos con perfección hacemos su voluntad, y así estaremos unidos con Él... La más cierta señal que á mi parecer hay..., es guardar bien el amor del prójimo... Cuando yo veo, añade, almas muy diligentes á la oración..., y muy encapotadas cuando están en ella, que parece no se osan bullir..., porque no se les vaya un poquito de gusto..., háceme ver cuán poco entienden del camino por donde se alcanza la unión. Que no, hermanas, no; obras quiere el Señor» (2).

---

(1) Ibid.

(2) *Mor.* 5.as, cap. III.

SECCIÓN CUARTA

Principios generales acerca de la unión mística.

CAPÍTULO PRIMERO

Santa Teresa.—Su gran magisterio acerca de la unión mística.

§ I

EL MAGISTERIO DE SUS ESCRITOS POR HOY ES INSUSTITUÍBLE

No quisiéramos incurrir en exageraciones, pero es cierto que, cuanto más prevenidos estamos contra ese defecto en el presente estudio por medio de la serena reflexión, tanto más nos convencemos de que hasta la publicación de los Escritos teresianos, no se logró jamás conocer, con la claridad que podría exigir la crítica teológico-mística, el rango que debe ocupar la unión estricta entre los grados de la contemplación extraordinaria.

Es verdad que desde la aparición del Cristianismo, los SS. Padres y después los doctores y escritores eclesiásticos dedicaron páginas admirables á declarar la *unión;* pero hay que convenir en que bajo ese nombre pretendían significar toda comunicación íntima y ex-

traordinaria de nuestra alma con Dios, si es que á la vez no entendían tambien por unión la que consiste en la conformidad de nuestra voluntad con la divina, como sucedía con frecuencia, y era justo.

Por lo mismo es de sentir que varios escritores y tratadistas posteriores á la Santa en cuyos libros se hace alarde de independencia de escuela y de todo magisterio particular, prescindan de las enseñanzas de la mística Doctora, y no hagan más que repetir los conceptos de unión que los grandes maestros de los siglos precedentes habían enseñado.

Santa Teresa, en cambio, sigue un nuevo rumbo. ¿Era preciso exponer la unión mística en sentido estricto? Lo hace, sin contentarse con vagos conceptos que por preciosos que sean para enaltecer el amor divino en comunicarse al hombre, no designan los caracteres de esa gran merced. Ahí están en comprobación varios capítulos de su *Vida*, escrita por ella misma, de sus *Relaciones*, principalmente al P. Rodrigo Álvarez, del *Camino de perfección*, del *Castillo interior* y *Conceptos del amor de Dios*.

¿Exige la Crítica teológico-mística caracteres que ayuden á distinguir la unión de los grados precedentes? La Santa nos los ofrece, pero ¡de qué modo tan admirable!

Forma como un planisferio celeste del orden místico, y al llegar á la unión, tan característicamente la da á conocer, y con tan vivos colores enseña á distinguirla de todas las fases imperfectas de la Mística y anteriores á ella, que no es posible en adelante confusión alguna. Estas afirmaciones, aunque parezcan hiperbólicas, quedarán pronto demostradas con textos de la Santa.

Era de desear también que, aun dentro de la unión mística, cuyas moradas son demasiado vastas para que se abarquen con una sola mirada, se hiciese la debida distinción de las varias fases en que puede subdividirse; mas he aquí que ella, con delicadísimo magisterio que de Dios recibe por virtud de una fina observación, no ciertamente natural ó psicológica, sino del todo sobrenatural, fija los diferentes matices de la unión. ¿Qué más? Rasga el velo que á la generalidad oculta el *Sancta Sanctorum*, es decir, la cumbre feliz de la Mística.

Pero entiéndase bien: todo ese magisterio brilla ordenado, sublime, resuelto y persuasivo, y lo que es más aún, atendida nuestra cortedad, aparece bajo formas tan sencillas y con un procedimiento de sistemática unidad tan sorprendente, que facilita, cuanto es posible, el estudio de suyo más abstruso que puede ofrecerse á nuestra inteligencia.

Reconozco desde luego que no deja de haber alguna oscuridad en la descripción que hace de ciertos matices de oración intermedios desde la quietud á la unión. Diré sobre esto lo que me parece: las descripciones de la gran Maestra, como fundadas en la verdad real, no tienden á explicarlo todo, aun lo que Dios parece se ha reservado, sino que son como el fiel reflejo de la divina voluntad, en cuanto aclaran, eso sí, la realidad viva de las divinas comunicaciones, pero no por completo, sino tan sólo en el grado que Dios se ha dignado manifestarnos la verdad de esos grandes misterios. De creer es que el Señor no ha querido que entendamos todos los arcanos de esa vida oculta; y de ahí el que nos sea permitido juzgar que si en los Escritos de la Santa no faltan sombras en algunas de sus

descripciones, es porque Dios se reserva por ahora su inteligencia. Mas si esto debemos confesarlo por lo que toca á las fases que preceden á la unión, en cambio cuando de esta trata, su magisterio es más decisivo, como iremos viendo.

§ II

CAUSAS DE QUE NO HAYA SIDO TAN FECUNDO PARA MUCHOS EL MAGISTERIO DE LA SANTA

Por lo que toca á España, no ocurre otra que la frialdad con que al presente se mira esta clase de estudios, aun de parte de algunos que sientan en sí vocación á dedicarse á ellos, y estén libres de la obligación de emplearse en otros acaso más urgentes y precisos. Hoy, sobre todo después de la publicación de las ediciones autográficas de los libros doctrinales de Santa Teresa, nada más fácil para quien hable la lengua española, que saber de cierto lo que la gran Maestra escribió acerca de Mística, ya que no en todos sus puntos por las varias enmiendas, y correcciones que se atrevieron á introducir algunos menos competentes que la admirable escritora, pero sí en lo demás del texto teresiano.

En cuanto á los países donde no se habla nuestro idioma, bueno es aprovechar esta oportunidad para hacer alguna observación.

Francia sobresale sin duda en la gloria de haber llevado á cabo esmeradas versiones de los Escritos de Santa Teresa, que no dejará de mostrarse por ello agradecida desde el cielo, así como de ser, aun en esta épo-

ca de persecución para la Iglesia, la nación donde más se estudia y se escribe de Mística. Sea permitida esta breve digresión que inspira el amor hacia nuestros hermanos los católicos y los religiosos dispersos de la noble Francia, quienes hasta cuando son fieramente vejados, conservan espíritu sublime para dedicarse á la más abstrusa de las ciencias.

Debo añadir, sin embargo, que varias de esas ediciones francesas de las Obras de la Santa no han influído gran cosa en el conocimiento de lo que ella escribió, acerca de la unión mística principalmente.

Dos causas han contribuído á ello. Es la primera que no todos los traductores se han resignado á que sus versiones fueran el reflejo fiel de la sencillez con que la gran escritora dió á conocer su bendita alma tal como estaba en el apogeo de su gloriosa unión. Juzgaron que era mejor inventar nuevos giros y locuciones, á su parecer más brillantes y cultas, aunque se tratara de trozos en que la Santa refiere palabras que nuestro Señor la decía, y sobre las cuales ella misma hacía escrúpulo de no estamparlas á la letra, en cuanto pudiera conservarlas su memoria.

Resultado de esto fué, que muchas de esas versiones no acertaron á expresar fielmente las grandes mercedes que la Santa describe con la posible claridad; y que por lo mismo, al llegar á la mística unión, gracia de suyo tan recóndita, la confundieran con otros favores divinos.

Para comprobación de esto acudamos á un testimonio irrecusable. En la reciente versión que de los Escritos de Santa Teresa están publicando, para mucha gloria de Dios y de la Santa, sus amadas y diligentes hijas, las Carmelitas del primer monasterio de París,

he aquí lo que se lee como anotación al cap. XVIII de la *Vida*: «En este capítulo y el precedente, el P. Bouix, tanto en el texto como en los sumarios ha confundido el sueño de las potencias con la unión, es decir, la tercera agua con la cuarta. La distinción (sin embargo) es importante, para que no deje de hacerse (1).

Repárese en que dice la infatigable anotadora que también en los sumarios aparece esa confusión; y esta es la segunda causa de que el texto de la Santa no haya sido bien entendido (2).

El primer traductor de las Obras de Santa Teresa al idioma francés, fué el Sr. Quintanadueñas de Bretigny. Éste conservó con muy buen acuerdo los títulos que había puesto la Santa á cada capítulo. ¿Qué cosa más justa en una versión exacta, fiel y literal? Pero vino después Arnauld d'Andilly, y desde entonces los títulos ó sumarios que aplicó la Santa á cada capítulo, tanto este traductor como muchos posteriores, los sustituyeron con otros que cada uno juzgó más sintéticos del pensamiento de la Santa. Así, pues, una vez supuesta la mala inteligencia del texto, era consiguiente que los sumarios fueran también inexactos (3).

Y en efecto sucedió, no sólo en cosas de pequeña importancia, sino también al tratar de la unión (4). Ten-

---

(1) P. 216.

(2) Algo de lo que aquí apuntamos, queda ya indicado en la sección precedente; pero hemos juzgado no convenía omitirlo aquí, aun á riesgo de alguna pequeña repetición, atendida la importancia del asunto.

(3) Véase sobre estos datos históricos p. LX y LXI de la *Introduction générale aux œuvres de Ste. Terese*, por dichas Carmelitas del primer monasterio de París, hoy residentes en Anderlecht (Bruselas).

(4) Si alguno pudo creer que los sumarios de la Santa no expresan por

gamos paciencia para comparar el autógrafo de la *Vida* de la Santa con la edición de Arnauld d'Andilly, reproducida por Migne, que tengo á la vista (1).

Al empezar el cap. XVI se lee en el original: «Trata tercer grado de oración, y va declarando cosas muy subidas...» Y después de este sumario la Santa declara la naturaleza de esta oración por las siguientes palabras: «Es un sueño de las potencias que ni del todo se pierden, ni entienden cómo obran... Es como uno que está con la candela en la mano, que le falta poco para morir, muerte que la desea. Está gozando en aquel agonía con el mayor deleite que se puede decir: no me parece que es otra cosa sino un morir casi de el todo á todas las cosas del mundo..., ni entonces sabe el alma qué hacer; porque ni sabe si hable, ni si calle, ni se ría ni si llore. Es un glorioso desatino, una celestial locura, adonde se deprende la verdadera sabiduría... Bien entendía que no era del todo unión de todas las potencias y que era más que la pasada... Muchas veces estaba así como desatinada y embriagada en este amor... En hecho de verdad están casi de el todo unidas las potencias, mas no tan engolfadas que no obren...» Como se ve, la Santa dice terminantemente que en este capítulo no se propone tratar más que de varias de las fases que pre-

completo cuanto en cada capítulo se contiene, ni siquiera entonces había motivo bastante para suprimir los originales y poner otros en su lugar. Cuando más, restaba hacer lo que han hecho las editoras de París: después de los sumarios de la Santa, añadir otros sintéticos de todo su pensamiento.

(1) Juzgo muy provechoso estampar aquí este parangón, para que algunos autores franceses de Teología mística no confíen tanto, como ahora lo hacen, en la exactitud de las versiones publicadas en orden á entender el pensamiento de la Santa.

ceden á la unión propiamente dicha completa y estricta: todo el contexto no enseña otra cosa.

Mr. Arnauld d'Andilly tradujo sobre esto en lo sustancial con fidelidad á la Santa; y, sin embargo, he aquí el sumario que puso al mismo capítulo: «De la oración de unión que es la tercera agua de oración que la Santa compara con la tercera manera de regar un jardín...— De la oración de unión». ¿Quién no ve, según esto, la discrepancia que existe entre el sumario de Andilly y el texto de Santa Teresa?

En cuanto al cap. XVII, se puede observar otro tanto, porque la Santa insiste en explicar la misma oración, según indica en el sumario; y Mr. Andilly no obstante sigue en su sistema poniendo este otro: «De la oración de unión (continúa)». Nadie al leer esto puede dudar de que en ese capítulo se trata de la unión mística propiamente dicha; porque, de no ser así, bastaría denominar con esas palabras la oración de quietud, considerada por todos como unión imperfecta. No se dice más de esto, por haberlo tratado ya más extensamente al declarar la oración de quietud.

Al llegar al cap. XVIII es por demás detestable la traducción de Mr. Arnauld d'Andilly; porque para ser consiguiente con la interpretación que da, tal como hemos podido apreciar, hace decir á Santa Teresa en este capítulo que antes ya había explicado la oración de unión; sin que le impida esta labor el inconveniente grave de tener para ello que falsificar varios trozos (1). He aquí la prueba.

---

(1) Al escribir esto, muy distante estoy de considerar como falsificador á Mr Andilly, pues que se ve que él juzgó verdadera, más que su versión,

Dice la Santa: «El Señor me enseñe palabras como se pueda decir algo de la cuarta agua: bien es menester su favor, aun más que para la pasada». Arnauld tradujo: «J'ai en ceci encore beaucoup plus de besoin de son assistance, que je n'en avais pour parler de cette troisieme eau que l'on reçoit dans l'oraison d'union». La oración pasada no era la de unión, pero se quería que lo fuera, y Mr. Andilly, para eso, inventa lo que no hay. Lo mismo hace á continuación.

Santa Teresa añade en este mismo cap. XVIII que en todas las oraciones antes descritas el alma alguna cosa trabaja y se da cuenta de ello y puede dar muestras de lo que siente. Ahora nada de eso; es decir: que hasta el capítulo XVIII la Santa no ha tratado de unión mística estricta, y al presente sí. He aquí la razón que da de esto: «Digo que, si es unión de todas las potencias (como si se expresara: la propia unión mística) que aunque quiera (estando en ella digo) no puede (comunicar aquel gozo), y si puede, ya no es unión».

Así se explica el que la Santa nunca en los capítulos precedentes haya intentado de propósito declarar lo que es unión, como aquí lo hace. Y por lo mismo escribe: «Lo que yo pretendo declarar (en este cap. XVIII) es lo que siente el alma cuando está en esta divina unión». Lo cual prueba también que antes no lo había hecho.

---

su interpretación parafrástica. Lo único que digo es que de su pluma sale el pensamiento de la Santa completamente falseado. Es cuanto sobre este punto concreto puede decirse para atenuar la falta de este editor; que si se tratara de los que se refieren al error jansenístico, no sería difícil demostrar que se portó tal como era: jansenista rabioso. Tal vez se presente en adelante ocasión de probar tan severas afirmaciones.

Cierto es que después trata de arrobamientos, y de cómo éstos se distinguen de la simple unión; pero en lo que principalmente insiste es en la unión, y refiere el incomparable documento que sobre ella le dió el Señor, y expresa la más cierta señal que puede haber de que no es ilusión, y la relaciona con la divina Presencia de la inmensidad: cosa por cierto muy digna de estudio, como á su tiempo veremos.

He aquí porqué tampoco entiendo cómo Mr. Arnauld d'Andilly pudo estampar por su cuenta este sumario, como si fuera exacto y más propio que el de la Santa, para compendiar el mismo cap. XVIII: «De la oración de rapto ó de éxtasis, ó de elevación ó transporte de espíritu». Todo se explica en él, desde el momento en que creyó ver que la Santa bajo la alegoría de la tercera agua quiso significar la simple unión, sin que le arredrara á seguir en este juicio, el tener que prescindir del mismo magisterio teresiano.

§ III

DIVERGENCIA CONSIGUIENTE ENTRE LOS MODERNOS EXPOSITORES DE SANTA TERESA

Juzgo oportuno mencionar también ahora, la famosa alegoría de la Santa encaminada á compendiar todos los grados de oración que puede haber.

Sabido es que ella compara el alma, en su *Vida*, á un bellísimo jardín donde el divino Esposo se recrea. Para hermosear y fertilizar ese delicioso vergel, Santa Teresa habla allí de cuatro maneras de riego, en las cuales

se comprenden de algún modo las siete *Moradas* de su *Castillo interior*, y también toda especie de oración, perteneciente así á la Ascética como á la Mística.

He aquí, en resumen, la interpretación tradicional que en el Carmelo se ha dado de esas cuatro aguas: En la primera se significa la oración de las tres inferiores moradas, pertenecientes á la Ascética.—En la segunda se comprende la oración de quietud, que la Santa explica en la cuarta morada.—En la tercera se da á entender alguna de las fases de oración que, por más que superan en excelencia á la simple oración de quietud, todavía no llegan á la unión mística propia, que la misma Santa en el *Castillo interior* incluyó dentro de las Moradas cuartas como mero complemento de la quietud.—Bajo la alegoría de la cuarta agua se sobreentiende la unión mística, ya simple, ya extática, ya transformante, las cuales pertenecen, como es cierto, á las moradas quintas, sextas y séptimas; lo cual se ve muy conforme á la doctrina de la gran Maestra, que afirma ser estas tres como una sola, pues que no hay entre ellas puerta cerrada.

Así brevemente interpreta á la Santa, entre otros muchos, el P. Fr. Baltasar de Santa Catalina (1).

Por lo que toca á la primera y segunda agua, no es posible quepa duda alguna. En cuanto á la tercera, ya se dijo lo conveniente al tratar de la quietud. Respecto de la cuarta, parécenos que no hay tampoco motivo razonable para disentir de lo que se acaba de indicar; pero lo cierto es que la divergencia existe.

He aquí lo que escribe el R. P. Poulain: «Examine-

(1) *Splendor. riflessi de Sapienza celeste*, Mans. 1, cap. 1, splend. 3, rifl. 5.

mos la palabra *unión*, tal como la emplea Santa Teresa en el cap. XVIII de su *Vida*. El comienzo de este capítulo ha dado lugar á divergencias de interpretación. La Santa, en efecto, anuncia que va á tratar de la *cuarta* agua sobrenatural, expresión que, añade el mismo Padre, designa ciertamente el éxtasis» (1).

Contestación: el mismo Padre, unas pocas líneas después, confiesa que de esa palabra *unión* se sirve la Santa para designar muchas cosas diferentes. Él lo tiene esto por un mal *(malheureusement)*, pero no parece que debe ser juzgada así la gran Maestra. Lo que ella hace es emplear la palabra *unión* como el género correspondiente á las tres fases de oración que después explicó más ámpliamente en las tres últimas moradas, y que ahora se contenta con llamar la *cuarta agua*. Y esto no sólo lo afirman muchos de los modernos, sino que lo mismo piensan muchos antiguos, según se ha indicado antes.

Por la misma razón, nada tiene de extraño que la Santa, en el cap. XX comprenda dentro de la cuarta agua los arrobamientos y raptos. Y entiéndase que se guarda muy bien de afirmar entonces que empieza á declarar la cuarta agua: lo que dice es que continúa tratando de ella (2). La dificultad consiste en resolver cuándo *empezó* á dilucidarla.

Pues sobre esto, y volviendo al fondo de la cuestión, parece no haber lugar á duda que dió principio en el capítulo XVIII; con lo cual tenemos otra no pequeña ven-

---

(1) *Des grâces d'oraison*, cap. XXIX, n. 6.

(2) Estas son sus palabras: «Consideremos ahora que esta agua postrera *que hemos dicho...*, etc.»

taja: la de contestar á los que se figuran que ella, después de anunciar en el sumario que iba á tratar de la unión, se olvidó del asunto propuesto.

Pruebas: 1.ª Santa Teresa en este último capítulo no pudo exponer más claramente la unión, cuando dijo: «Lo que yo pretendo declarar es, qué siente el alma cuando está en esta divina unión. Lo que es unión, ya se está entendido, que es, dos cosas divisas hacerse una». Dígasenos imparcialmente: ¿no es esto tratar de unión estricta? ¿Pueden estas palabras considerarse como declaración específica del éxtasis?

2.ª razón. Repárese en que la Santa en buena parte de este capítulo no dice de la unión que explica, sino lo que basta para distinguirla de las fases de oración que la preceden; y para esto presenta los caracteres intrínsecos, no del éxtasis precisamente, sino de toda unión fruitiva. Así afirma: «Acá no hay sentir, sino gozar sin entender lo que se goza...» Y si alguno piensa que no trata sino de unión extática, basta que se fije en esto que añade: «En aquel tiempo todo le sería gran embarazo y tormento y estorbo...» Esa imposibilidad de entender á la vez en otra cosa, puede expresarse de dos modos: ó porque sea incompatible con la unión de que trata, ó porque durante ella el alma no tenga libertad para distraerse. Al decir la Santa que en aquel tiempo todo lo de acá la sería gran embarazo, parece que da á entender que entonces no tendría absoluta imposibilidad para desentenderse de la oración de unión; y en este caso bien se ve que no trata del éxtasis. Después de haber declarado la unión en general, pasa, es verdad, en el mismo capítulo á explicar los arrobamientos; pero no sin que ciertas nociones que expone sean

extensivas á toda unión aunque no sea extática, como lo atestiguan unánimemente los expositores y tratadistas, según vamos á verlo.

3.ª No hay autor de Mística que al explicar la unión fruitiva, y prescindiendo por consiguiente entonces del éxtasis, no mencione el siguiente trozo admirable de la Santa: «Estaba yo pensando... qué hacía el alma en aquel tiempo. Díjome el Señor estas palabras: *Desháceseme toda, hija,* para ponerse más en mí; ya no es ella la que vive, sino Yo; como no puede comprender lo que entiende, es no entender, entendiendo».

Esto dice, y subrayado por ella misma según el original, en este mismo cap. XVIII, y por cierto casi al fin. Ahora preguntemos: ¿tal divina sentencia es aplicable sólo al éxtasis? De ningún modo; también á toda unión fruitiva. Luego en ese capítulo trató principalmente de la unión en general. Así es interpretación común.

4.ª Lo que últimamente dice de la certidumbre que tuvo ella por virtud de esta oración de que Dios está presente en todas las cosas (1), es nuevo argumento de lo que pretendemos aclarar; pues la seguridad de estar Dios en el alma, la alcanza no sólo quien sube al éxtasis, sino quien tiene la simple unión.

Baste esta somera indicación por ahora. Después se harán las necesarias aclaraciones de que no se puede prescindir por tratarse de un punto tan fundamental.

Contestemos brevemente por fin á las objeciones que en contra alega el P. Poulain.

1.° Con lo dicho se ve claro que el haber tratado la Santa en el cap. XVIII de la unión, y no precisamente del

(1) No ya por gracia, sino por virtud de su inmensidad.

éxtasis, lejos de ser defecto de composición, fué cosa muy oportuna, y hasta necesaria; pues sin eso, todo su tratado de la unión mística hubiera quedado sin el debido fundamento. La verdad es que, si se prescinde de lo que aquí escribe para declarar la unión, no se sabe adónde acudir para que entendamos lo necesario que á ella se refiere.

2.° Todavía parece más débil lo que el citado Padre alega después, es á saber: que de no hablar la Santa en el cap. XVIII más que del éxtasis, se habría de seguir que ella continúa demasiado tiempo tratando un mismo asunto. Si bien se estudia todo este tratado de la gran Doctora, hay que convenir en que, de no dilucidarse en dicho capítulo la unión en general, toda la exposición queda sin base. Y esta supuesta, lo demás que dice del éxtasis queda por una parte razonablemente fundado, y por otra sin haber redundancia alguna, pues todavía reserva para los arrobamientos varios capítulos; más aún que para la unión en general, con ser punto de suyo menos necesario (1).

3.° Ya se probó antes que los caracteres que la Santa atribuye á esa unión, llamada así por ella en los sumarios y en el texto, no se pueden atribuir al éxtasis; y por consiguiente la crítica razonable acerca del asunto tratado dentro del texto, demuestra que deben tomarse en sentido literal las palabras de la Santa.

---

(1) Llama la atención cuánto ha cundido entre muchos tratadistas la importancia excesiva que se da al éxtasis sobre todos los grados místicos. ¿Habrá nacido esto algún tanto de la creencia en que han estado y están algunos de que el éxtasis es la síntesis de la Mística, y que este lenguaje ha cundido entre los demás?

4.° Una prueba hay que parece demostrativa. Todos convienen en que la mística Doctora trata, no precisamente del éxtasis, sino de la simple unión, en las moradas quintas de su *Castillo*.

Ahora bien, en esas moradas para explicar la unión simple, muchas veces no hace sino repetir conceptos que antes había escrito en el cap. XVIII de su *Vida*; luego en éste trata no sólo del éxtasis sino también de la simple unión. La proposición menor de este silogismo se prueba:

a) Compara la oración expuesta antes del cap. XVIII con la que aquí declara; y dice que en aquélla el alma tiene sentido para entender que está en el mundo, y para dar á entender lo que siente. Pero en lo que entonces da á conocer, no hay sentir sino gozar sin entender lo que se goza...» Entre esto, y lo que dice en el *Castillo interior*, hay verdadera conformidad: en las *Moradas quintas* escribe: «no penséis que es cosa soñada como la pasada... Aquí con estar todas (las potencias) dormidas... á las cosas del mundo...» (1).

b) En el cap. XVIII de la *Vida* menciona la Santa cómo por la oración de unión conoció que está Dios en todas las cosas. En el cap. I de las *Moradas 5.as*, describe más extensamente cómo alcanzó ese mismo conocimiento, y de qué modo salió de la duda en que la metieron algunos medio letrados. Exactamente lo mismo en cuanto á la sustancia, en ambas Obras suyas; luego en una y otra explica una misma oración. En las *Moradas* declara la unión simple; luego hace lo mismo en varios números del cap. XVIII de su *Vida*. Prescindo de ulte-

(1) *Mor.* 5.as, cap. I.

riores argumentos. Aun lo expuesto me parecería que sobraba, si no fuera por la importancia que se ha querido dar á esta cuestión, y para defender á Santa Teresa.

5.° Por último, el P. Poulain toma argumento de que según el P. Gracián había, cuando éste escribió su *Dilucidario* (1608), algunos que acusaban á la Santa de haber designado el éxtasis por el término genérico de unión; de donde resultaba confusión y mala inteligencia. Este argumento le parece al Padre perentorio á su favor. Estudiémoslo brevemente:

a) Dice dicho P. Poulain que ya entonces había quienes interpretaban los dichos de la Santa acerca de la unión, como si hablara del éxtasis, y que el P. Gracián no lo negó al contestarles. Respuesta: si entonces había algunos que la interpretaban así, otros más notables y conspicuos la exponían en el sentido opuesto, como ya se probó. Estos son á la verdad innumerables, porque casi todos al declarar la simple unión, alegan el capítulo XVIII de su *Vida*.

b) Creíble es también que varias cosas que dice la Santa de la unión, pretendiera aplicarlas no sólo á ésta, sino también al éxtasis; pero ¿cómo podía suceder de otro modo, cuando la unión fruitiva es, como el género, y el éxtasis una de sus varias etapas? ¿Por ventura no enseña eso mismo Santo Tomás (1), en un todo conforme con Santa Teresa? (2) Y porque la exposición de la verdad pura por su gran sublimidad se preste en apariencia á cierta confusión, ¿se va á dejar de exponerla tal como es? ¿Quién se atreverá á echar en cara al Doctor

(1) *De Veritate*, q. 13, a. 2, ad 9.um

(2) *Vida*, cap. XX.

angélico el haber sido con esa doctrina suya autor de alguna confusión? Pues dígase lo mismo de Santa Teresa.

Paréceme que se olvida algún tanto con frecuencia lo que aseguró la Santa y todos deben admitir, que no hay puerta cerrada entre las tres etapas de la unión fruitiva, y que ellas distan entre sí menos de lo que las fases de la quietud distan de la simple unión. La causa de todo esto es que no se investiga bastante la naturaleza de este último grado. Tratemos, pues, de estudiarla con toda diligencia.

CAPÍTULO II

El plan divino acerca de la unión.

§ I

DIVINA SÍNTESIS DE LA UNIÓN ENTRE DIOS Y EL HOMBRE

Bueno será notar ante todo, para consuelo y aliento de este nuestro pobre corazón, que el plan divino de la universal Providencia de Dios, á esto se reduce en puridad: á unir y compendiar todo lo criado en el hombre, para que todo en el hombre se una á Dios.

La síntesis divina de este infinito y soberano plan es Jesucristo, Dios y hombre verdadero, cuyas dos naturalezas divina y humana se unen sustancialmente en una sola Persona, la segunda de la Santísima Trinidad. Ante esta sublime magnificencia el cielo y la tierra caen de hinojos adorando la sabiduría y el amor de Aquél que en sus divinas invenciones encontró modo de ejecutar la inmensa inclinación que sentía de unirse á sus criaturas.

Los demás hombres no pueden aspirar á esa grandeza; pero todavía es inefable la que les tiene reservada la Bondad divina. Cuanto hay en el universo tiende á

consumar esa preciosa unión. Las demás criaturas son la escala por donde el hombre sube á ella. Los ángeles le ayudan para que la alcance. Dios es el centro y el objeto de esa unión. Jesucristo Dios-hombre su modelo y punto de apoyo, morada celestial y lugar de cita adonde concurran Dios y el alma, á fin de celebrar sus castos desposorios. Es así de verdad.

Jesucristo es el Verbo divino injerto en la naturaleza humana, para que después todos los hombres incorporados é injertos á su vez en esa divina cepa, puedan recibir la celestial savia que brota del corazón mismo de Dios.

Donde esa unión se consuma, es en el cielo; pero al cielo debía el hombre caminar y volar en una esfera proporcionada á tanta altura y excelencia; y esa esfera que en la tierra guarda proporción con las alturas inconmensurables de la gloria, es la gracia, medio próximo, principio, lazo misterioso, vínculo formal de la unión que en el destierro se verifica entre Dios y el alma, prenda y ensayo de la que ha de consumarse allá en la eternidad.

§ II

LA BIENAVENTURANZA INCOADA EN LA UNIÓN SU POSIBILIDAD

La gloria consiste en poseer á Dios por la intuición y el amor y fruición correspondiente. Para llegar á esa posesión inefable, Dios desciende al alma bienaventurada, como una madre para que su niño pequeño la abra-

ce y la estreche con sus manecitas, tiene que inclinarse al nivel de su hijo. *Inclina*, en verdad, *Dios los cielos de su majestad y desciende*, hasta ponerse en contacto inmediato con el alma, que así viene á ser templo vivo de la veneranda y augusta Majestad.

En eso no hay diferencia entre las almas bienaventuradas y las que en gracia viven aquí todavía en el destierro; porque también estas son vivo templo de Dios uno y trino. Las primeras son cielo, porque donde está Dios allí es el cielo, pero cielo son también las desterradas cuando en ellas habita la majestad soberana, aunque no sean místicas. ¿Dónde está, pues, la diferencia?

Las bienaventuradas con sus potencias, entendimiento y voluntad tocan inmediatamente á Dios en su esencia soberana y simplicísima, y confortadas con una luz esplendorosa que llaman de *gloria*, al recibir ese toque inmediato, poseen á Dios, viéndole cara á cara tal como es, y amándole y gozándole en toda su magnificencia y plenitud. No pueden comprenderle, ni el alma infinitamente santa de Jesucristo podrá jamás llegar á tanto, porque es imposible; pero sí abrazarle con sus potencias y tenerle á todo su placer.

Aquí en la tierra las almas justas que no son místicas son templos vivos de Dios, pero no gustan su dulcedumbre y suavidad. En cambio las místicas, destacándose sobre aquéllas, aunque por ventura gocen, absolutamente hablando, de menor santidad y perfección, brillan como la aurora entre las sombras augustas de la fe y la claridad del empíreo.

Al despuntar en un alma la luz de esa mística aurora, merced á ella sabe el alma que tiene á Dios presente,

goza sus divinas emisiones, experimenta su fragancia, y conócele aunque todavía no más que por los efectos inefables de su Presencia: Dios permanece oculto entre las sombras. Para darse á conocer en la unión mística, ¿se rasgará el velo y se revelará en toda su magnificencia como á los bienaventurados en la gloria?

Es doctrina corriente entre los Doctores, que la voluntad puede adelantarse á amar sobre la energía del entendimiento. ¿Y cómo no se adelantará aquí, si de verdad Dios se une á veces, aunque no siempre inmediatamente á ella, y en uno de esos castísimos anhelos con que el alma le busca, se le hace encontradizo, y sin testigos la penetra por sí mismo hasta el corazón, y encendida en el divino fuego puede amar con más intensidad que los serafines?

Ello es verdad que los Doctores eso aseguran de la Santísima Virgen cuando en carne mortal vivía. Y para confirmarlo sostienen comúnmente que la caridad de los viadores y de los bienaventurados no difieren en lo esencial. Calcúlese, pues, ahora cuán grande será el incendio de caridad en que se abrasen y derritan esas almas á quienes escoge Dios para la unión mística.

Pero dejemos á un lado por ahora la parte que podemos llamar mística, que luego estudiaremos con Santa Teresa, para aquilatar, en cuanto se pueda, la noción escolástica. Acerca de la cual desde luego se presenta esta objeción: «Si esa doctrina es verdadera, y la unión mística se obra á ese tenor, este místico grado ha de tomar su naturaleza de la energía que durante él despliege la voluntad; porque según el axioma escolástico de todos recibido *quod est summum in unoquoque, est causa cæterorum in hujusmodi*. Es así que la voluntad no puede

ofrecer criterio ni principio alguno para discernir un grado místico de otro, ni aun los grados de caridad entre los viadores y bienaventurados según se acaba de indicar; por consiguiente, una de dos cosas: ó se niega que en la mística unión predomina la voluntad, ó por lo menos dígase cómo y por dónde la actividad del entendimiento, con ser aquí inferior en su género á la de la voluntad, determina la naturaleza de esa unión». Contestemos.

En los actos interiores de que consta la unión mística, no sólo hay que admirar lo que forma el carácter esencial y distintivo de grado tan sublime adonde suben algunas almas predilectas, sino también ese otro vislumbre de gloria con que brillan y resplandecen á través de los tristes celajes de esta vida, en fuerza de la caridad que las abrasa y purifica.

Desbórdase esta soberana virtud fuera del cauce estrecho de las regiones inferiores, emulando en su impetuosa corriente á los más abrasados serafines. Su caudal parece ser más allá de los límites del tiempo. Y entretanto va el entender, sin traspasar los confines de esta vida mortal, encauzado en su lecho de peregrinación, marcando el rumbo por mares desconocidos, como diestro piloto, con la mirada serena y fija en la Belleza soberana.

Por esto no es la voluntad sino el entendimiento quien da la nota característica de ese grado sublime de oración. La voluntad vuela tan alto que se esconde allá entre las jerarquías de los cielos. El entendimiento es quien felizmente determina la naturaleza de esa misteriosa comunicación con Dios, á semejanza de aquel intendente que, esclavo de su deber, y al mismo tiempo rector de innumerables y vastas dependencias, mien-

tras alguno de sus predilectos subordinados contempla dentro de ellas con gran placer maravillas sin cuento, él con la mirada vigilante de superioridad sobre cada una, ni las goza ni se deleita contemplándolas, pero es quien marca la nota dominante de aquel suntuoso palacio.

El axioma alegado en la objeción valdría sin esta especie de dualismo de los órdenes que resplandecen en la unión mística; pero dada su existencia, hay que convenir en que el entendimiento debe determinar el carácter de la unión.

§ III

LA TRADICIÓN

Cuanto acabo de exponer no prueba sino que *es posible* esa unión mística, sin incurrir en error alguno que vaya contra nuestros dogmas sagrados ni contra las doctrinas comúnmente recibidas de los doctores escolásticos. Adviértase cómo queda á salvo la doctrina según la cual Dios sólo se une en la gloria inmediatamente al entendimiento de los bienaventurados, sin necesidad de recurrir á lo que podría suceder en el caso de que, aun supuesta esa unión inmediata de Dios con el entendimiento como término de su intuición experimental, se rehusase á la misma potencia la luz de la gloria, fuera de la cual es cierto que no habría de seguirse la clarísima intuición del mismo Dios (1).

---

(1) Prescindo por completo de si Dios podría unirse inmediatamente al entendimiento en el cielo sin la luz de la gloria: á mí me basta lo dicho para resolver la dificultad propuesta.

Ahora téngase en cuenta cuán conforme es la doctrina precedente á las enseñanzas de la Tradición.

El renombrado místico Fr. Tomás de Jesús, carmelita descalzo, en su preciosa Obra (1) enseña que cuando se verifica la unión mística, la voluntad es la que se une real y verdaderamente (con unión, por consiguiente, inmediata) á Dios que la entraña en sí mismo, pero no así el entendimiento. Y después prueba esta tesis por las razones antes indicadas.

De aquí el P. Baltasar de Santa Catalina (2) concluye que, á diferencia de lo que se verifica en el cielo, aquí en la tierra el entendimiento elevado no con la luz de la gloria, sino con la de la fe y con los dones del Espíritu Santo, Entendimiento, Sabiduría y otros, ó acaso con cierta luz actual más sublime..., se une con Dios en oscuridad; y así Dios está presente al alma en razón de objeto y de suma verdad inteligible, y por lo mismo enseña Santa Teresa, y con ella los Doctores místicos, que en esta unión fruitiva el entendimiento permanece en tinieblas *(in caligine)* sin conocimiento distinto de Dios, si no es cuando recibe alguna particular y distinta revelación.

Más añade á continuación este docto P. carmelita: que aquí en este destierro Dios no se une al entendimiento, sino mediante especie creada que por lo tanto no puede representar á Dios como es en sí mismo, esto es, en enigma y por espejo ó semejanza de las criaturas.

En una palabra, la visión de la gloria es clara, la de la unión mística y fruitiva es enigmática.

() De *Oratione divina*, l. 4, cap. XI.

(2) *Esplendor. riffle.*, etc. (sobre la *Mor.* 5.as, splendor V, rifles. IV).

La voluntad, añade por fin, está unida inmediatamente á la Divinidad; y por eso gusta, toca, palpa al mismo Dios en sí mismo, de quien alcanza, por ese medio, experimental noticia y sensación tan íntima y manifiesta, que parece más propia de los bienaventurados que de este miserable destierro, no obstante la oscuridad del entendimiento, por la diversidad con que ambas potencias proceden en su propio ejercicio.

Por todo lo expuesto, se verá con cuánta exactitud los teólogos escolásticos, cuando tratan de fijar criterio en orden á conocer la diferencia entre las almas todavía viadoras y las que ya han llegado al término; no sólo dan al entendimiento la primacía que niegan á la voluntad, sino que también aseguran que el entendimiento es la única áncora firme que da estabilidad perfecta y consumada, sacando al alma de la inconstancia del tiempo y del flujo y reflujo de las pasiones de esta vida.

No faltará quien, al hacerse cargo de los párrafos anteriores, alegue la dificultad que salta á la vista teniendo en cuenta la doctrina ya varias veces indicada en estos *Estudios*, es á saber: La única misión del Espíritu Santo que sirve como de base á la unión mística, es la que se verifica tan pronto como un alma es adornada de la gracia santificante, ó también cuando ésta recibe nuevo aumento. Ahora bien, ó todas las almas en gracia, en las cuales mora Dios uno y trino, y que por tanto se hallan en contacto con Él, están místicamente unidas con Dios, ó no se ve razón para que sólo algunas gocen de tan alto privilegio.

Pero, á decir verdad, esta objeción no es más que aparente y destituída de todo fundamento. Fijémonos

en lo que dice el citado P. Baltasar de Santa Catalina, al tratar de la unión mística, y así encontraremos la solución cumplida del argumento contrario que acabo de alegar.

Va el docto carmelita formando parangón entre un alma bienaventurada y otra favorecida con la unión mística; y después de precaverse contra ciertos errores de teólogos incautos, y orientado por otra parte con la doctrina del R. Pontífice Benedicto XII, y con el sentir común de los teólogos, resume así su afirmación en la parte que hace á nuestro caso: «No basta que Dios por razón de su inmensidad y también en virtud de la gracia santificante, se infunda y penetre real y efectivamente en la esencia del alma. Porque así como en la bienaventuranza Dios, unido ya á la esencia del alma, se infunde de nuevo á las potencias informadas con la luz de la gloria... en razón de objeto motivo en el cual se determina la visión y fruición bienaventurada; así aquí en la unión mística la misma Divinidad unida real y efectivamente con el alma en su centro, se une después á las potencias informadas con la luz de la fe, de los dones del Espíritu Santo ú otra superior, y esto en razón de objeto, es á saber: en cuanto Dios es la suma Verdad y el sumo Bien...» (1).

Síguese, pues, de lo dicho que, á lo sumo, el alma por la gracia se hallará *habitualmente* dispuesta para unirse con Dios en adelante, si Dios tiene á bien concederla gratuitamente la gracia extraordinaria y el toque mencionado, no ya real, sino objetivo, mediante los cuales ese hábito de los dones ya infundidos, pase á re-

(1) Ob. cit., lug. cit., rifles. IV.

ducirse al acto de la mística unión; pero actualmente no gozará el alma de tal gracia, mientras no sobrevengan estos nuevos elementos extraordinarios.

Sucede aquí en el orden místico lo que se admite comúnmente en el orden psicológico acerca del conocimiento del alma, por más que no todos acepten el lenguaje de los modernos filósofos.

La existencia del alma, ¿quién duda que siempre está, por hábito, presente á su mirada interior, como Cicerón llamaba á la conciencia? Y, sin embargo, sin actual reflexión ella no tiene conocimiento experimental, de sí misma ni de sus operaciones.

Del mismo modo, Dios siempre está presente al alma en gracia, y la toca en sus potencias y sustancia; pero sin esos nuevos elementos ya indicados extraordinariamente sobrenaturales, jamás se verificará la unión mística.

§ IV

COROLARIOS DE LA DOCTRINA PRECEDENTE

Permítaseme ahora por vía de corolario presentar una verdad que muy lógica y claramente se deduce de la doctrina antes expuesta.

Si el principio de donde resulta la unión mística es el contacto de Dios, con el alma, inmediato en la voluntad y mediato en el entendimiento, síguese que las mercedes que Dios concede á veces y que suelen denominarse toques íntimos de Dios con el alma, lejos de formar

por sí solos un grado especial, son la misma unión mística de que vamos tratando, pues contienen en sí la esencia de este mismo grado.

Ahora no extraño que diga San Juan de la Cruz (1) que estos toques pertenecen á la unión mística, y que no se conceden, por consiguiente, más que á los que han sido levantados por Dios á tanta altura.

Esos toques llevarán consigo algo así como cierto sabor de gloria, ó rayo de lumbre divina que pegará fuego al alma para derretirla y desmenuzarla con gran tormento suyo: parecerá, según su mayor ó menor excelencia, que hieren al alma sólo en las potencias, ó también que pasan adelante en lo más íntimo de su sustancia, aunque ha de convenirse en que para resultar después en ella acto vital, éste no ha de verificarse sino por medio de las potencias espirituales. Pero de todos modos, ese divino contacto no será más que la misma unión mística con las circunstancias que habrán de ser clasificadas ateniéndonos á los principios asentados, y que se irán poco á poco desarrollando.

A esta consecuencia tan importante, débense agregar otras que, aunque no lo sean tanto, no debemos dejar pasar inadvertidas.

Es la primera, que la presencia de Dios en el alma es, por decirlo así, la estrella polar que orienta al teólogo en el estudio de la ciencia mística.

Y cabalmente por esta razón sin duda, enseña Ribet que los místicos no pueden entender ni enunciar los prodigios que son objeto de sus experiencias sin recu-

(1) *Subida del mont.*, lib. II, cap. XXVI, etc.

rrir á esta sublime teología, ó, mejor, sin darla por supuesto (1).

2.ª No menos interesante corolario, es que la diferencia que separa la unión mística de todos los grados anteriores, no se reduce sólo á que el conocimiento experimental, el amor y la fruición consiguientes de Dios y sus misterios que se alcanzan en la quietud, reciban mayor intensidad al llegar á la unión, en la cual, como consta de lo dicho, entran nuevos elementos diversos.

Ni es por consiguiente exacto lo que asegura un autor moderno, por lo demás muy respetable, que los escritores antiguos que se han propuesto pintar, después de Santa Teresa, el estado de la unión mística, no indican otras diferencias que las que van incluídas en estos dos caracteres: la ausencia de distracciones y la desaparición del trabajo sin necesidad de tener que esforzarse para orar.

Comprendo muy bien que en una obra de Mística compuesta para las almas sencillas, no haya necesidad, ni convenga por lo general, inquirir á la luz de la Escolástica la naturaleza de la contemplación y de los grados místicos; pero no me parece conveniente, después de haber declinado ese estudio especulativo, penetrar en el campo de la crítica para resolver lo que será insoluble si no precede el estudio escolástico. «Los autores antiguos, añade el citado escritor, al llegar á la unión mística, no hacen más que repetir con superlativos lo que han dicho de la quietud». Esto es verdad,

(1) Obra. cit., *quatr. degr.*, *l'union*. Que es lo mismo que enseña el renombrado Fr. Felipe de la Santísima Trinidad, pág. 3, d. 1. a. 1, tomo III, citado por el mismo Ribet.

como sucede en todo con frecuencia, respecto de algunos; pero respecto de otros no, según lo he demostrado.

Por otra parte, el muy estimado crítico en otro lugar de su Obra añade: «¿es cierto que no hay otras diferencias importantes (entre la quietud y la unión además de las enunciadas?)» Y contesta: «yo no lo creo». Precisamente en este último lugar, además de las diferencias indicadas, presenta el autor, apoyado en Santa Teresa, otra tercera, que es una certidumbre mucho más enérgica de la presencia de Dios en el alma. Bastaba, si bien se considera, atender á este nuevo carácter, que declara la gran Doctora, para que, sin necesidad del testimonio de otros místicos, aunque también convendrían, se tuviese por cierto que en la unión entran nuevos elementos diversos de los de la quietud. La razón es porque este especial carácter en que la Santa se fija principalmente para discernir la quietud de la unión, sólo es corolario de los principios anteriormente expuestos. Continuemos, pues, nuestro estudio, y así admiraremos una vez más cómo los principios escolásticos sirven para iluminar la experiencia de los místicos.

§ V

LOS SENTIDOS ESPIRITUALES

Consta de todo lo dicho que las únicas potencias con que el alma, próximamente al menos, se puede actuar en la unión mística, son el entendimiento y la voluntad. No deja, pues, de ser importante estudiar cómo ha de interpretarse la común creencia de los místicos y doc-

tores, que admiten tantos sentidos espirituales para por ellos alcanzar la unión, cuantos son los cinco corporales que unánimemente admiten los filósofos.

Por de pronto, ateniéndonos al rigor filosófico y teológico, preciso en todas las ciencias, pero mucho más en la Mística, hay que convenir en que, si se admiten sentidos espirituales, no ha de ser sino por la analogía que guardan ciertas operaciones del alma mística con las de nuestros sentidos corporales.

Pero restringida así la significación y alcance de esa palabra, lejos de haber dificultad en darle carta de naturaleza dentro de los dominios de la Mística, la habría, y no pequeña, en rehusársela. El Padre jesuíta Nouet dice lo siguiente: «Si se tiene en cuenta el sentir de tantos Padres tan esclarecidos y tan santos, sería temeridad poner en duda lo que todos los teólogos enseñan acerca de los sentidos espirituales» (1).

¿Qué, pues, se ha querido designar con las operaciones de esos sentidos espirituales? El conocimiento y amor que por el entendimiento y la voluntad el místico alcanza de Dios y de sus altos misterios, no por vía de discurso ni abstracción alguna, sino por vía de experiencia, tocando el alma, saboreando, viendo, aunque por entre celajes y sombras, oyendo así algo parecido al modo como oirán y percibirán los ángeles, armonías, bellezas, inefable suavidad, divinas dulcedumbres, aromas celestiales, cúmulo de misterios y de arcanos insondables, pero todo espiritual, todo purísimo, todo sin mezcla de elemento alguno corpóreo.

Y sobre esta serie de maravillas, hay otra que viene

(1) *Conduite de l'homme d'oraison*, l. VI, ch. 14.

á ser del mismo orden, y en la cual es preciso que nos fijemos, porque disipa ilusiones y se aviene mejor con nuestra condición presente. Ese divino toque, que á vida eterna sabe, según San Juan de la Cruz que lo probó, no da sólo á gustar inefable dulcedumbre y consuelos, sino también, como se explica al tratar de la purificación, un purgatorio, un mar de penas y tribulaciones, cuyo fondo probablemente será la esencia de lo más fino del purgatorio de ultratumba. Si no me engaño, bueno será que se tenga esto en cuenta, para que los amadores de la Mística por las delicias que consigo lleva, reconozcan que la virtud verdadera, por ese camino exige, sin comparación, más amor á la cruz que por la senda de la gracia ordinaria.

Ahora bien, si en el orden místico el conocimiento y amor espirituales percibidos experimentalmente guardan tanta analogía con las operaciones sensitivas, ¿podrá encontrarse tecnicismo más lacónico y expresivo que el nombre de sentidos espirituales para denotar ese experimental y sabroso conocer y amar de los místicos?

Esto no admite duda alguna; en cambio, sería tratar de lo que raya en el misterio si nos propusiésemos inquirir á cuál de esos sentidos espirituales deba darse la primacía. Lo único que se puede desde luego afirmar, ateniéndonos á los principios sentados acerca de la unión, es que, allí donde haya esta ha de haber toque de Dios con el alma, y en virtud del toque, visión, y como consecuencia de ambos, fruición sabrosa ó gusto espiritual. Más allá no alcanza nuestra flaca especulación.

Tan importante y fundamental consideró Santa Teresa esta doctrina en su primera y célebre Carta al

Padre Rodrigo Álvarez, que tomó este ejercicio de los cinco sentidos espirituales como el punto de partida de su descripción de todos los grados de oración mística.

Nuestra gran Doctora dice en el núm. 3.° de esta Carta, «que parece que el alma tiene otros sentidos, como acá los exteriores».

Merced á esos sentidos espirituales es como se puede en algún modo explicar lo que ella enseña que experimenta el alma cuando es levantada á la unión.

CAPÍTULO III

La ejecución del divino plan.

§ I

NOCIONES PRELIMINARES

Todos convienen en que la unión con Dios precisa para que en esta vida el hombre merezca la bienaventuranza eterna, tiene que ser, ó la ordinaria y sustancial, que consiste en la conformidad de la voluntad humana con la divina por la gracia santificante y la caridad, ó la mística, que suponiendo la anterior como base, fundamento y punto de partida, se adelanta á ella y la decora con gloriosos timbres de belleza y esplendor.

Esta última, de la cual nos proponemos tratar, es tan sublime, que Dios, después que exige por ley ordinaria la sumisión del hombre todo al imperio de la gracia mediante el concurso de las virtudes, principalmente la fe, la mortificación, la humildad, y sobre todo la caridad; tiende á reducir, en cierto modo, á la nada el mismo natural del hombre en cuanto á su energía vegetativa, sensitiva é intelectual: para darnos á entender que

la unión mística es tan excelente, que el hombre sólo puede disponerse á ella de un modo negativo, esto es, quitando obstáculos que procedan de su propia actividad; no porque, como han afirmado los quietistas, la naturaleza esté positivamente depravada por el pecado, sino por la desproporción que existe entre un bien tan grande y nuestra condición natural.

Ya en la quietud y todas sus fases, como queda dicho, la energía humana va poco á poco como reduciéndose á polvo: para llegar á la unión estricta, esa muerte mística tiene que verificarse en el santuario del alma y sus potencias espirituales. ¿Habrá alguna fórmula con que sea posible designar ese misterio? Los místicos nos la ofrecen: es la *suspensión*. Expliquemos esta palabra:

a) La suspensión de la actividad humana puede ser, ya en las facultades espirituales, ya en las de la sensibilidad, tanto interna como externa.

b) Esa misma suspensión se concibe muy bien, no sólo cuando algunas de nuestras facultades dejan de actuarse, sino también cuando sin eso despliegan su energía, no en cuanto á su modo connatural, pero sí según el sobrenatural á donde no alcanza la propia diligencia. En este último caso, la suspensión puede llamarse accidental, pues que tiene por objeto la manera de actuarse las potencias durante su ejercicio, aunque por lo demás esta suspensión se verifique sobrenaturalmente.

c) La suspensión que necesitamos estudiar para entender la unión mística, debe tener por objeto las potencias espirituales, en cuya virtud ha de verificarse esta unión. No se quiere dar á entender con eso que no sea importante también estudiar el ejercicio de la sen-

sibilidad interna y externa, sobre lo cual se ofrecen cuestiones no poco complicadas. Pero el punto propuesto se reduce á investigar la naturaleza de la unión, y para esto nos basta fijarnos en el ejercicio del entendimiento y de la voluntad.

Y como según se demostró á su tiempo, sin el ejercicio de estas dos potencias ni hay ni puede haber contemplación, y, por consiguiente, tampoco unión, la dificultad sólo versa acerca del modo de actuarse esas dos facultades.

d) A pesar de lo expuesto, bien puede suceder que, después de verificada la unión mística por virtud del ejercicio propio de las potencias espirituales, sea preciso estudiar también cómo se ejercita entretanto la sensibilidad interna y externa, para que por este medio vengamos á conocer las diferentes gradaciones de dicha unión. Pero al descender á estos otros pormenores, preciso es que conste que sin ellos la unión mística queda perfectamente constituída en cuanto á la sustancia. Las consecuencias de esto las hemos palpado ya, y las notaremos más al estudiar el éxtasis.

Sentados estos preliminares, veamos los intrínsecos elementos de la unión.

§ II

LA ESENCIA DE LA UNIÓN MÍSTICA ESTRICTA.—CORRESPONDENCIA ENTRE LA MÍSTICA Y LA ESCOLÁSTICA

Entre la unión consumada de la gloria, y la que se verifica por la gracia santificante en el alma del justo,

se da otra unión media que, sin llegar á la excelencia inefable de la primera, se levanta á una altura inconmensurable sobre la segunda. Verifícase entonces una verdadera transformación del alma, y vuelve á Dios, que es el principio y origen de donde había salido, ya que por lo mismo es también su centro y felicidad; y así viene á ser Dios para ella *todo en todas las cosas*. Por ese camino el alma en esta vida alcanza la bienaventuranza incoada que se consumará en la eterna.

Haciéndose cargo de esta doctrina el docto y piadoso P. Lesio, la explica y confirma por las siguientes palabras: «Enseñan ciertos contemplativos que nuestra bienaventuranza consiste en que nos dejemos á nosotros mismos y á nuestro ser creado, y pasemos al ser increado y sobreesencial que tuvimos desde la eternidad en la idea divina según la cual fuimos formados, y somos con Dios una cosa, una esencia, una vida, una luz, una bienaventuranza, un solo espíritu» (1).

Inmediatamente después pasa el docto escolástico á explicar este punto que puede prestarse á siniestras interpretaciones y errores de trascendencia, y rechazando como era justo el sistema panteístico de algunos alucinados, da, según Gerson (2), Dionisio Cartusiano (3) y el mismo Ruisbröeck (4), á quien defiende, la siguiente explicación ortodoxa que dilucida extensamente:

«Nuestro ser creado no desaparece en realidad, sino

---

(1) *De summo Bono*, lib. II, cap. I, n. 7.

(2) Véase al mismo P. Lesio, Obr. cit., n. 7.

(3) *De Contemplatione*, lib. III, cap. últ.

(4) *De septem Custodiis*, cap. XIV; *de Ornatu spiritualium nupt.*, cap. LXXVI et sqqs.

tan sólo en cuanto al sentimiento y afecto del que contempla; el cual de tal modo es arrebatado á Dios, que no se siente á sí mismo, sino que sólo siente á Dios en quien parece quedar transformado. Este modo, continúa, llaman *unión fruitiva*, porque durante ella el alma goza de Dios, olvidándose por completo de sí, percibiendo y gustando con deleite inefable la divina dulcedumbre...» Por fin escribe: «Ningún inconveniente hay en pensar así. Aquí no se requiere otra unión que la que se hace por la contemplación y el amor.»

«¿Cómo, pregunta, se hace esta unión? No sólo por el afecto, sino también, en realidad, cuanto es posible, pues que el amor impele el amante á que realmente esté con el amado y se una estrechísimamente á él» (1).

«El amor de Dios, dice también, impele á la unión con el contemplativo por *cierto derretimiento*, y sumergiéndose el alma en el abismo de la Divinidad... Los contemplativos... de tal manera arden en el amor divino, que se derriten del todo y parece que pierden su ser creado para ser absorbidos en el abismo de la Divinidad, de suerte que ya no se sienten más á sí mismos, como si hubieran perdido su propia naturaleza, y sienten sólo á Dios» (2).

Resulta, pues, de este admirable testimonio de la Escolástica, que el contemplativo durante la unión pierde su connatural modo de entender y de amar; y entretanto ama, sí, y á nadie más que á Dios, pero tanto se abisma y queda absorto y derretido en el piélago de la Divinidad, que pierde toda reflexión, puesto que, ago-

(1) Ibid., n. 91.
(2) Ibid., n. 93 et 94.

tada la actividad de esas facultades en su ejercicio directo, no queda ninguna para el reflejo.

Así la Escolástica rinde vasallaje á la Mística, como hermanas que son ambas é hijas del mismo Dios.

Si eso dice la Escolástica, nada deberá extrañarnos que la Mística lo repita. Oigamos á Santa Teresa: «Vengamos á lo interior de lo que el alma aquí siente... Estaba yo pensando cuando quise escribir esto... qué hacía el alma en aquel tiempo. Díjome el Señor estas palabras: «Deshácese toda, hija, para ponerse más en mí: ya no es ella la que vive, sino yo; como no puede comprender lo que entiende, es no entender, entendiendo» (1).

No vive el alma, porque no vive para sí, ni según su modo natural, sino que vive Dios en ella, y sin perder su naturaleza, queda absorbida y anegada en el abismo de la Divinidad; ó lo que es lo mismo, como después explica la Santa, «aquí faltan todas las potencias y se suspenden de manera que no se entiende que obran... La voluntad debe estar bien ocupada en amar, mas no entiende cómo ama. El entendimiento si entiende, no se entiende cómo entiende, al menos no puede comprender lo que entiende: á mí no me parece que entiende, porque, como digo, no se entiende; yo no acabo de entender esto» (2).

El célebre teólogo P. Vallgornera, O. P., para declarar esta inefable unión, no parece sino que copia á la letra este y otros capítulos de la Santa, pues dice: «Unio nihil aliud est quam id quod ex duobus vel pluribus

(1) *Vida*, cap. XVIII

(2) Id., ibid.

unum fit... Unio est illud pretiosum donum quo Deus in ipso fundo atque intimo animæ clarissima luce se illi præsentem... ostendit; quo memoria Deo... tenacissime ahhæret, ita ut (unione durante) ab eo avelli non possit. Intellectus eum clarissima luce inspicit..., ita ut ab eo in aliquid aliud diverti nequeat...; ita ut anima jam in se non vivat...» (1).

Para declarar este gran misterio usa la Santa una de las bellas comparaciones con que da á entender á la vez qué es la muerte mística tan celebrada entre los contemplativos y tratadistas. Escuchémosla:

«Me quiero aprovechar de una comparación que es buena para este fin; y también para que veamos cómo, aunque en esta obra (de la unión) que hace el Señor, no podemos hacer nada; mas para que su Majestad nos haga esta merced, podemos hacer mucho disponiéndonos. Ya habréis oído sus maravillas en cómo se cría la seda..., y cómo de una simiente que es á manera de granos de pimienta pequeños... Con el calor, en comenzando á haber hoja en los morales, comienza esta simiente á vivir..., y con hojas de moral se crían; hasta que después de grandes les ponen unas ramillas, y allí con las boquillas van de sí mesmos hilando la seda, y hacen unos capuchillos muy apretados, adonde se encierran, y acaba este gusano que es grande y feo, y sale del mesmo capucho una mariposita blanca muy graciosa» (2).

Verificada la muerte mística del alma, tan bellamen-

---

(1) *Theol. myst. D. Th.*, q. 4, disp. 2, a. 1, n. 1, apnd. P. Meinard, *Traité de la vie int.*, t. II, n. 220, not.

(2) *Mor.* 5.ª, cap. II.

te descrita por Santa Teresa, y que no es sino la renuncia de todo lo que hay fuera de Dios y del mismo *yo;* no por eso se merece la deseada unión que siempre queda en la categoría de las gracias que. aun perteneciendo al orden de los dones que santifican más y más á quien los recibe, jamás son objeto de verdadero mérito.

Dios, sin embargo, suele compadecerse de la pobre alma que quita por su parte los obstáculos, y la concede una inefable unión. Veamos cómo, según lo permita nuestra ignorancia, por si llegamos á vislumbrar algo de sus caracteres, para discernirla de los grados precedentes.

§ III

LA BASE ONTOLÓGICA DE LA UNIÓN MÍSTICA ESTRICTA.—SE INSISTE EN EL ASUNTO ANTERIOR

Ya otra vez nos propusimos decir algo de la base ontológica en su relación con la vida mística; mas no se piense que ahora vamos á reproducir aquellos mismos conceptos. Al presente la estudiaremos según que es precisa para aclarar la unión propiamente dicha. ¡Quiera el Señor que por este procedimiento logremos discernir más y más la unión de la quietud y de sus fases!

Está patente que, si como dice Santa Teresa, la unión es *de dos cosas divisas hacerse una*, para que Dios y el alma se unan del todo, Dios debe estar muy dentro del alma, no como quiera, sino tal como no estaba antes de la unión.

Ahora bien, Dios estaba antes de esa unión en el alma, porque la suponemos en gracia; y sin embargo, no había la unión que ahora estudiamos. ¿Cómo, pues, se podrá entender que está Dios en el alma que místicamente se le une?

Para declarar este punto, que es el fundamento de la base ontológica que necesitamos, consideremos las diversas categorías del divino ilapso ó transfusión de la Esencia increada en nuestra alma.

El más excelente se verifica en el cielo, donde se obra la unión consumada entre Dios y el alma. Prescindamos de éste, que no es oportuno á nuestro asunto.

Aquí, en el orden natural, preciso es que admitamos también esa transfusión de la divina Esencia dentro de la de cada uno de los seres existentes: tampoco esta unión es atinente á nuestro propósito.

El que se verifica en todos los justos al recibir la gracia santificante, ó también al recibir notable aumento de ella, supone otro divino ilapso que tampoco hay para qué declarar ahora.

Lo que hace al caso presente, es demostrar que para la unión mística, propiamente dicha, es preciso que se verifique un ilapso ó transfusión de la divina Esencia, mas no de cualquiera especie, sino distinta de todas las anteriores, y que sea como el fundamento real y ontológico de esa misma unión. De haber alguna duda sobre esto, sólo podría ser al recibir el alma por primera vez la gracia santificante ó su aumento, y la que se verifique para la oración de quietud. Pero tampoco en eso cabe duda legítima. Respecto á la infusión de la gracia ó de su aumento, baste decir que el divino ilapso se ordena entonces inmediatamente á la santificación del alma,

mas no á su unión. Por lo que toca á la quietud mística, bien que pueda ser que al alma descienda nuevamente el divino Espíritu por misión invisible para que se aumente en ella la gracia, pero esa misión no se ordena á otro fin distinto: entonces Dios sólo quiere influir en ella con los efectos de su Presencia; y para esto bien se ve que no hace falta nuevo ilapso especial, principalmente si se considera que Dios en ese grado de oración no se muestra dentro sino cerca del alma, como ya queda expuesto.

En la unión mística no sucede así. «Fija Dios á sí mesmo en lo interior de aquel alma, de manera que cuando torne en sí en ninguna manera pueda dudar que estuvo en Dios y Dios en ella» (1). Y después añade Santa Teresa «que Dios entra *en el centro del alma* sin ninguna potencia... Su Majestad quiere que le goce el alma en su mesmo centro...» (2)

Resulta, pues, de la doctrina de la Santa: 1.°, que esta unión es propiamente efectiva, pues que el Señor está entrañado dentro del alma; 2.°, que, además de ser real ó efectiva, es también afectiva ó fruitiva, porque el alma le ama tan íntimamente, que le posee y le goza en su mismo centro.

Es de notar, para que se entienda bien esto, que la unión que se verifica entre Dios y el alma justa, es ya de suyo unión *real* y *física*. Podrá haber, y hay de hecho, divergencia entre los doctores católicos acerca de la explicación de este misterio, pero todos concuerdan en afirmar su existencia.

---

(1) *Moradas* 5as, cap. 1.

(2) Ibid.

Por nuestra parte, prescindiendo de la opinión del P. Lesio (1) y del P. Petau (2), para quienes la unión real con la naturaleza divina constituye por sí misma el don de la gracia santificante sin otro intermedio que el *modo mismo* que en la naturaleza humana forma el lazo de esta unión (3); nos adherimos á la doctrina comúnmente hoy recibida de que la gracia santificante es el vínculo de esa unión entre Dios y el hombre justo, la cual, por su esencia sobrenatural, implica la inhabitación del divino Espíritu; y en su virtud, resulta una unión real, física é íntima entre Dios y el alma.

¿Podrá afirmarse por eso que el alma justa posee así á Dios, y que le goza? La verdad es que si ella quiere, usando bien de su libertad, tiene á Dios seguro, sin que nadie, ni el mismo infierno, pueda arrebatarla tan gran tesoro. Pero si bien no deja de haber muchos SS. Padres y escritores eclesiásticos que afirman eso en el sentido indicado, y teniendo en cuenta cuán entrañado está Dios en ella; todavía en sentido propio y estricto, bien se echa de ver que Dios no siempre se deja gozar del alma que le posee por la gracia. Sucede entonces lo que puede ocurrir á uno á quien entregan una alhaja de gran valor, para que la custodie en depósito, oculta bajo llave, y sin que le sea dado abrir la caja que la contiene para contemplarla; pero que si la retiene durante el tiempo convenido, sin dejar que se la roben, después la gozará á su placer.

(1) *De perfectionibus divinis*, libr. XII, cap. XI.

(2) *De Trinitate*, libr. VIII, cap. IV, n. 8.

(3) Véase, si place, sobre este punto, al R. P. Smedt, Boland, S. J., en su obra recientemente publicada (1910), *Notre vie supernaturell*, part. I, cap. I, p. 51 et 52.

Así se verifica en nuestro caso: mientras el alma está en gracia sin el don místico, se une física y realmente con Dios y hasta le posee, pero no le goza propiamente, ya porque no sabe que le posee, ya porque, aunque lo supiera por revelación, no le gusta.

En cambio, dentro de la unión mística se une física y realmente, y además le goza el alma como tal, entrañado en sí misma.

Más aún: cuando el alma no ha llegado sino á la quietud, percibe los efluvios misteriosos de la divina Presencia, como goza de un aroma delicioso aquel que posee un tarro que le despide muy fragante, pero no es dueño de abrirle para gozarle á su gusto. El que ha llegado á la unión, se empapa en ese aroma del cielo, porque es dueño del mismo manantial divino que le despide, y puesto en contacto con él, se satisface en abundancia, aunque no con la plenitud que los bienaventurados.

Recopilemos antes de pasar adelante. «La unión mística es, pues, un ilapso experimental de la Divinidad en el fondo del alma; ó lo que es lo mismo..., un ingreso ó habitación de Dios en la sustancia y en las potencias del alma, que se hacen sentir y gustar de ésta, mediante los actos de una altísima contemplación» (1).

Para que este conocimiento experimental y gusto de Dios se verifique, no de cualquier modo, sino en lo interior, en el centro del alma, como dice expresamente Santa Teresa, no basta una inhabitación cualquiera, sino especialísima, es á saber: según que Dios de tal manera está presente en ese mismo centro, que se

(1) Fernández Concha, *Teología Mística*, cap. XXIV, pág. 845.

exhiba como objeto conocido y amado del alma misma. No de otra suerte se ha de entender lo que afirma la Santa en las palabras tantas veces repetidas, de que Dios se pone y se fija á sí mismo en lo interior del alma, sin que se pueda dudar que estuvo en Dios y Dios en ella. Y conforme á esta misma verdad, y no en otro sentido, enseña también después (1) que esta presencia es para hacerse ver del alma y enamorarla.

Lo más notable en este caso, es que la misma doctrina nos la enseñan frecuentemente, y con palabras del mayor encarecimiento, los SS. Padres, que no contentándose con alabar la unión sustancial del alma con Dios por la conformidad perfecta de las dos voluntades, pasan á declarar la sublimidad de la unión mística con palabras casi idénticas á las que emplea Santa Teresa. Sirva de ejemplo San Bernardo, que dice que para estar el alma unida á Dios, preciso es que, permaneciendo en Dios como un ser querido suyo, atraiga ella también á Dios hacia sí en fuerza del amor. Es que, cuando ambos están unidos entre sí, lo cual sucede siempre que un amor mutuo é íntimo hace que el alma se entrañe en Dios y Dios en el alma, entonces no cabe duda de que Dios está en el hombre y el hombre en Dios» (2).

---

(1) *Moradas* 5as, cap. IV.

(2) Serm LXXI, n. 10. He aquí sus palabras: «Felix unio si experiaris... Vox experti: *Mihi autem adhærere Deo bonum est.* Bonum plane si omni ex parte adhæseris. Quis est qui perfecte adhæret Deo, nisi qui in Deo manens, tamquam dilectus a Deo, Deum nihilominus in se traxit vicissim diligendo? Ergo cum undique inhærent sibi homo et Deus (inhærent autem undique intima mutuaque dilectione inviscerati alterutrum sibi): per hoc Deum in homine et hominem in Deo esse haud dubie dixerim.» (Ed. Venet., 1765, tomo IV, pág. 349.)

Para esta unión, no sólo real, sino eminentemente objetiva, muchos dicen que es preciso nuevo ilapso: por la misma razón que se necesita, advierten, nuevo ilapso para la fruición de la gloria.

Que así como esa vida del cielo es la bienaventuranza consumada, así esta vida de la unión fruitiva y real es la bienaventuranza incoada; y por lo mismo, no es de extrañar que en una y en otra se admita nuevo ilapso distinto de los anteriores.

Claro está que aun dentro de esa misma unión puede haber y hay admirables gradaciones que dan lugar á los caracteres propios de las tres últimas moradas de Santa Teresa; pero en esto no hay porqué insistir ahora, cuando no pretendemos declarar sino los principios generales y comunes á los grados de la unión mística.

En cambio, es indispensable tratar aquí cómo y hasta qué punto esa unión fruitiva y real es inmediata entre Dios y el alma.

Ya se ve que nadie esperará se le demuestre este misterio; concretémonos, pues, á trascribir el siguiente trozo de un autor, como tantos otros en España, hoy casi desconocido (1):

«En el tiempo, dice, de esta inefable unión y contemplación, suele el Altísimo, después de haber confortado el entendimiento, sacarle de aquella suspensión para que conozca con más claridad, cómo es aquella de que goza el alma y la voluntad experimenta, qué son el

(1) *Místico Cielo*, 3.ª part., tract. 3, cap. 11, pág. 288 y sig., por el Padre Fr. Isidro de León, capuchino de la provincia de Castilla (1687, ed. de Madrid).

mismo Dios y sus riquezas inestimables; y también le suele mostrar otros misterios divinos, después de aquella recordación, como este Señor es servido. Desplegado, pues, ya (digámoslo así) el entendimiento, está capaz para que reverbere en él (de manera que él lo entienda) aquel resplandor divino y peregrino conocimiento, que resulta del sabor inefable de la voluntad en aquel inmediato contacto del Sumo Bien. Y entonces forma el entendimiento su tercero acto de esta tercera especie de contemplación, y la luz que aquí recibe de resulta, se llama luz experimental, mucho más clara y sublime, que la que precedió á la unión, aunque fuese muy levantada; con que crece aquel conocimiento antecedente del entendimiento mucho más de lo que antes era: como si uno, que hubiese conocido la miel sólo por relación ó principios y razones filosóficas y naturales sin haberla gustado, y después la gustase y comiese, del gusto de ella vendría á conocer por experiencia la dulzura de la miel, mucho mejor, de lo que antes la conocía por sola la especulación, y la amaría mucho más.

»Así, después que la voluntad experimenta con amor actual y altísimo los brazos y abrazos del Sumo Bien, y el contacto inmediato de su misma Esencia, que realmente se le hace presente, como autor de la gracia y gracia extraordinaria de esposo amantísimo y fidelísimo, crece con este favor y experiencia el conocimiento precedente del entendimiento (que ya se llama experimental en su aumento de luz, que tiene su raíz en la voluntad), y creciendo el conocimiento crece el amor en la misma voluntad de donde se originó ese mayor conocimiento; y así mutuamente se están entrambas potencias perficionando con nuevos resplandores y ar-

dores. Y este conocimiento experimental, que nace del amor y del sabor de la voluntad en aquel inmediato toque del Espíritu Santo en ella, es la Mística Teología, según su acto primario en dicha potencia amativa; y según el secundario y de connotado en la intelectiva donde se forja la más clara y subida contemplación que, fuera de la visión intuitiva, se da en esta vida; y es aquella Sabiduría altísima tan encomendada en la sagrada Escritura...» (1)

§ IV

LOS PRINCIPIOS INTERNOS DE LA UNIÓN MÍSTICA

Verificada esa inmediata unión de la voluntad con la Bondad infinita, preciso es que vislumbremos, algo siquiera, de lo que se obra en el entendimiento.

He aquí lo que encontramos entre las enseñanzas de Santo Tomás, aplicable á nuestro propósito.

Comentando el santo Doctor aquellas divinas palabras: «Videmus nunc per speculum in ænigmate, tunc autem facie ad faciem» (2), escribe que el conocimiento *propio* de una cosa se obtiene, ya cuando esta misma cosa se une inmediatamente con el entendimiento de quien la conoce, pues que entonces no se necesita espe-

---

(1) Prescindimos ahora de los conceptos que este apreciable autor emite acerca de la superioridad de la voluntad sobre el entendimiento. Esa doctrina no es la nuestra, pero el trozo trascrito declara bien el punto presente.

(2) *I. ad Corinth.*, XIII, 12.

cie alguna por cuya virtud se conozca con toda perfección; ya cuando el objeto por sí mismo inmediatamente produce con su presencia una especie, lo más perfecta posible de sí; ya, en fin, cuando la cosa está ausente, pero se conoce por otra presente.

Ahora bien, por lo que á Dios toca, ninguna cosa fuera de Él puede representarle con perfección, para que se le conozca *propiamente*. Por otra parte, la divina Esencia puede unirse inmediatamente al humano entendimiento, pero esto no sucede sino en la gloria. Resta, pues, que para la unión mística el entendimiento sea iluminado con una especie que el mismo Dios inmediatamente produzca con su Presencia; y que en virtud de esa especie representativa el alma conozca á Dios en grado tan perfecto que guarde la posible proporción con el abrazo íntimo é inmediato que haya antes recibido la voluntad.

Esa inteligencia resultante ¿podrá ser en todo rigor inmediata é intuitiva tratándose de Dios, lo mismo que cuando se trata de otro objeto? Á decir verdad, si se toma en su significación estricta la palabra *conocimiento propio*, habrá de confesarse que á Dios por ese procedimiento no se le puede conocer inmediata é intuitivamente, por cuanto la Hermosura increada es de todo punto incomunicable é inimitable; pero también es verdad que así habrá un conocimiento el más excelente posible ya porque la divina Presencia reverbera entonces ante la mirada del entendimiento, ya porque á Dios así no se le conoce en otra cosa antes conocida; y de consiguiente se le puede llamar como le llaman muchos místicos y escolásticos, en cierto modo *intuitivo* é *inmediato*, bien que no con estricta propiedad.

Ahora, para que aquilatemos en lo posible tan excelente conocimiento y amor, discurramos acerca de los demás principios de esta unión divina.

§ V

OTROS PRINCIPIOS DE LA UNIÓN MÍSTICA

Santo Tomás, para discernir la gracia santificante de la gracia *gratis dada*, presenta este último criterio en la definición de ambas: ver si la obra que con su auxilio ha de ejecutarse, tiene por fin la propia santificación ó la del prójimo; esto es todo. Es así que la unión mística en todos sus grados sirve directa é inmediatamente para la santificación del que la recibe; por consiguiente, se obra en virtud del principio de alguna gracia que santifique y no de cualquiera *gratis dada*. Discurramos un poco sobre esto, no sin protestar respeto á los que disienten de nosotros.

Todos los grados de contemplación imperfecta se ordenan á la perfecta unión; si esta, pues, se ordenara directa é inmediatamente á la santificación de los demás, y no á la propia de quien la recibe, tendríamos que admitir lo que hoy y siempre se ha considerado sin fundamento alguno, es á saber: que la Mística, al menos por lo que toca á su parte más noble y excelente, que es el don de contemplación perfecta, no entra en el plan divino de la santificación de las almas, sino á lo más como medio de procurar la conversión de los pecadores reduciéndolos á Dios.

Tal es, en mi humilde sentir, la conclusión que habría

de seguirse de admitir la gracia *gratis dada*, como principio de la mística unión. Y; sin embargo, he de consignar que, siendo esa conclusión enteramente lógica, varios autores no retroceden ante ella, sino que continúan profesando los principios de donde se deriva.

Suele admitirse por lo general que los grados místicos anteriores á la unión, se ordenan por su naturaleza á la propia santificación de quien los recibe. Propongamos, pues, á los que al llegar á la unión ó por lo menos al éxtasis discurren de otro modo, el siguiente raciocinio:

Todos los grados místicos propiamente dichos, á diferencia de lo que sucede con las demás gracias de visiones y revelaciones de misterios ó verdades distintas, guardan entre sí por ley general de la Providencia una conexión, trabazón y enlace tan estrecho que, á pesar de no ser ninguno de los inferiores mérito para alcanzar los superiores, todavía se presentan á nuestra vista como focos de luz que se va acrecentando y propagando gradualmente, pero *siempre dentro de una misma esfera de santificación*, que es la del mismo que los recibe con la debida gratitud.

Y todo esto es porque desde el primero hasta el último pertenecen á un mismo orden de santificación.

¿Porqué, pues, si dentro de ese único orden místico, la quietud, por ejemplo, se ordena á la santificación de quien así ora, la simple unión, y sobre todo el éxtasis que no es otra cosa que más perfecta unión, y de un modo especialísimo la unión transformante que es la perfectísima y plena, no se han de ordenar al mismo fin de la propia santidad?

Ha parecido conveniente examinar de propósito este punto, porque al éxtasis han tratado de eliminarle no

pocos, de entre las gracias que directamente se comunican para la propia santificación, y sin embargo no se vislumbra otro motivo que el de ser un don que se presenta con el brillante ropaje de lo maravilloso y sorprendente.

Así es, en efecto; pero tal misterioso ropaje ¿es por ventura otra cosa que la nube que oculta la esencia de la gracia interior? Ya vendrá día en que esa bendita gracia se acreciente dentro del mismo orden de la unión, aunque para llegar á la suprema; y allí, como veremos, casi cesan los éxtasis: desaparece la exterioridad y se aumenta el caudal divino dentro, allá en lo más escondido del alma.

He aquí, pues, la unión trasformante, que no suele invocarse como gracia *gratis dada:* ¿porqué, pues, sí el éxtasis? ¿Es que para la resolución de estos misterios ocultos hemos de atender á la corteza?

No faltará quien diga que los éxtasis llevan consigo esa soberana irradiación que pega fuego al corazón de pueblos, comarcas y generaciones enteras que han tenido la dicha de ser contemporáneas de tan peregrinos sucesos: si esta razón valiera, ¿qué diríamos de los actos heroicos? ¿Nos atreveríamos á asegurar que si cuestan la vida, la sangre y sacrificios supremos del alma, no son para santificar directamente al que los hace, sino para santificar á los demás?

Eso de que haya espectadores de tan sorprendentes maravillas, circunstancia es muy accidental para que por ella presumamos leer en el fondo del misterio. Y ¿qué diremos entonces de los que se verifican, y son casi todos, en el silencio y en la soledad? ¿Cambiarán por eso de naturaleza?

Tan valedera se presenta esta razón, que muchos, entre otros el P. Scaramelli, fundándose en ella y apoyándose en la autoridad del Doctor angélico, no dudan incluir entre las gracias que santifican, muchas visiones y revelaciones, como aquella que recibió Santa Teresa cuando la intimó el Señor que en adelante no tuviese conversación ni trato con los hombres. A decir verdad, de esta revelación inmediatamente, ¿quién sino la Santa podía recibir provecho? (1)

Por conclusión de todo lo expuesto, permítaseme que tenga por sólidamente fundada la doctrina que atribuye la mística unión por parte de las potencias á alguna de las gracias que santifican ó hacen bueno al mismo favorecido con ella.

---

(1) *Director míst.*, trat. II, cap. XIV, ed. españ., pág. 255-6, n. 151-2.

Apéndice al capítulo precedente.

Mientras se han ido exponiendo los principios generales de la unión, parecíanos entrever íntimas y delicadas relaciones entre la Mística y la Escolástica.

Cortar el hilo de esa exposición, no lo juzgamos conveniente. Omitir cuanto entonces nos ocurría, tampoco lo tenemos por razonable, pues que no pasándolo en silencio, se conocerá más á fondo el asunto del capítulo anterior, y podremos apreciar mejor el magisterio sobrenatural de la gran Maestra, que nos guía con su luz en estudio tan sublime como importante.

§ I

EL FUNDAMENTO

Decíamos que la base ontológica de la unión mística es la inhabitación del Espíritu Santo, ó, mejor dicho, de la Santísima Trinidad en el alma que tan íntima y misteriosamente se une con Dios.

Ahora es preciso, para que bien nos entendamos, añadir algo acerca de la naturaleza de ese mismo modo

especial de unión, porque la verdad es que no hay entera conformidad entre los teólogos.

Unos sostienen que tal modo especial de estar Dios en las almas justas, no consiste sino en que la Santísima Trinidad obra en ellas con más plenitud é intensidad que en las otras criaturas, produciendo un efecto muy excelente, como es la gracia santificante y los dones anejos á ella.

Esto, si bien lo consideramos, no puede satisfacernos; mejor dicho, no tiene nada de *especial,* á no ser que convengamos en que Dios, por ser inmenso, en cada cosa existe especialmente, como cada cosa es *especial* en sí misma comparada con las demás.

La verdad es que, de no admitirse otra especialidad que esa para caracterizar la inhabitación de Dios en el justo, al fin y al cabo ésta no sería propiamente especial, sino necesaria consecuencia del atributo de la inmensidad divina; la cual, por su naturaleza, se acomoda á las cosas en que existe, es á saber: á las naturales, en cuanto es Dios autor del orden natural, y á las sobrenaturales, en cuanto lo es del sobrenatural.

No es, pues, de extrañar que otros teólogos, profundizando más en este asunto, hayan afirmado con Santo Tomás que «ese modo especial de estar Dios en los justos es el que conviene á la criatura racional, y consiste en que Dios está en ella como objeto conocido en el que le conoce, y como objeto amado en el que le ama. Y puesto que, cuando la criatura racional conoce y ama á Dios, toca al mismo Dios *(attingit ad ipsum Deum)*, por eso se dice que Dios entonces no sólo está en ella, sino que también habita en ella como en su templo. Y por eso mismo ningún otro efecto puede ser

razón para que las divinas Personas estén de un modo nuevo en la criatura racional si no es por la gracia santificante (1).

Sin duda que esta doctrina del Santo necesita alguna explicación que satisfaga, porque si se tratara de un conocimiento y amor cualquiera, aun del orden sobrenatural, es indudable que podría haberle, absolutamente hablando, sin la inhabitación de las divinas Personas.

Por esta razón, sin duda, el Doctor angélico, para explicar la comunicación de Dios á las criaturas, dice que ésta puede considerarse en cuanto es la razón de volver al fin. Y como el hombre no se acerca ni vuelve á su fin sino por virtud de aquellos dones que nos unen con Dios, nuestra última bienaventuranza; síguese que aquella comunicación de Dios con nosotros tiene que ser por la gracia y la gloria... Resulta, por consiguiente, que para poder dársenos el Espíritu Santo, no basta que esa donación sea una relación nueva cualquiera de la criatura con Dios, sino que se requiere que esa relación consista en *tenerle* ó poseerle, pues lo que á uno se da, eso mismo es tenido ó poseído por él. Ahora, pues, la Persona divina no podemos tenerla nosotros sino para alcanzar el fruto perfecto, que es la gloria, ó el imperfecto, que es la gracia santificante; ó más bien ese fruto incoado es aquello por lo cual nos unimos á lo que da el gozo perfecto, en cuanto las divinas Personas, por una como marca ó sello de sí mismas, dejan en nosotros ciertos dones, de los cuales formalmente gozamos, á saber, de su amor y sabiduría» (2).

---

(1) I, q. 43, a. 3.

(2) In I.^{um}, dist. 14, q. 2, art. 2 et ad 2.^{um}.

Digámoslo claro: ó estas palabras han de entenderse con toda propiedad y en cuanto á todas sus consecuencias, ó de lo contrario nada enseñan que pueda satisfacernos, sino que dan lugar á graves dificultades.

A la verdad, esas palabras de Santo Tomás nos dan á conocer que el justo por la gracia posee al Espíritu Santo y le goza: ¿cómo se entiende esto?

Fr. Juan de Santo Tomás (1) arrostra de frente la dificultad, y escribe «que en esta vida á Dios no sólo le conocemos por la fe, como sucede comúnmente en pecadores y justos, sino también por el don de Sabiduría, como por cierto gusto y experiencia interna; y este conocimiento le tienen, añade, todos los que están en gracia».

En nuestro humilde juicio, con razón, el sabio P. Villada (2) repone que ese conocimiento experimental de Dios, como raíz de todo nuestro ser y de nuestras operaciones, no parece exacto decir que es común á todos los que se hallan en gracia.

¿Qué hacer, pues? ¿Nos veremos precisados á desechar esta doctrina angélica? ¿Podremos contentarnos con el conocimiento conjetural de que poseemos á Dios, fundados en las señales que nos atestigüe la buena conciencia? Y si con esto quedamos satisfechos, ¿á qué vienen á reducirse y para qué se alegan las autoridades mencionadas como solución del punto propuesto? ¿Por ventura se goza entonces al Espíritu Santo, cuando ni aun se conoce que se le posee?

Esta es, sin duda, la causa por la cual grandes teólo-

---

(1) *Cursus Theolog.*, t. IV, in I.am p., q. 43, art. 3, disp. 17.

(2) *De effectibus formalibus gratiæ habitualis*, p. 177.

gos acuden á otra solución que les parece más feliz, es á saber: la que nos ofrece el eximio P. Suárez (1) cuando dice que el modo con que Dios está en los justos por la gracia, es de todo punto especial, por cuanto mediante la gracia, los justos adquieren un nuevo título para poseer á Dios. Es que la gracia santificante, por su misma virtud y como con cierto derecho connatural, pide la presencia íntima y sustancial de Dios, de tal suerte que, si Dios por un imposible ni fuera inmenso ni estuviera por esencia, presencia y potencia en el alma del justo por el solo título de criatura, habría de estarlo por hallarse esa alma adornada de la gracia.

Esta explicación, á primera vista satisfactoria, se presta á varias y graves dificultades, como hace constar el muy docto P. Fr. Juan de Santo Tomás (2); y entre otras, baste indicar que así no se entiende en qué consiste la naturaleza de ese modo especial con que se dice estar Dios en el alma adornada de la gracia, ni en qué se distingue esa Presencia divina por gracia de la divina Presencia por inmensidad. Además, si suponemos no estar Dios en todas las cosas por su inmensidad, falta la base y fundamento para cualquiera otro modo especial de la divina Presencia (3).

Así, pues, no es de extrañar que doctos teólogos no se den por contentos con esa sentencia (4), y que el citado P. Villada, al mencionar en común los tres mo-

(1) *De Trinitate*, libr. XII, cap. V, n. 12 et 13.

(2) Loc. cit.

(3) Tal es la doctrina terminante de Santo Tomás, como después veremos.

(4) P. Lud. de San, *Tract. de Deo uno*, cap III, p. 341.

dos indicados que se alegan para explicar la inhabitación del divino Espíritu en el justo, diga que hay que completar unos por otros (1), como si temiera que ninguno de ellos se bastase á sí mismo.

¿Cómo, pues, procederemos para explicar uno de los más grandes y consoladores misterios del Cristianismo? ¿Nos daremos por satisfechos acudiendo á decir que, si bien durante la presente vida no gozamos á Dios de hecho, poseemos con la gracia el germen que, desenvuelto á su tiempo, nos pondrá en posesión del fruto que es la gloria? (2). A la verdad esto nos satisfará, sobre todo por la autoridad del glorioso y suavísimo San Francisco de Sales, pero á condición de que no se alegue esa doctrina como explicación de la de Santo Tomás. Cuando á uno se le dice que puede gozar poseyendo un objeto, y después, poséale ó no, ni sabe que le tiene, queda defraudado. Más vale que le digan: «el plan de Dios es que camines desterrado sin saber si eres digno de amor ó de odio. Día vendrá, infaliblemente, en que, si bien te portas, alcances la plenitud de Dios y goces su Belleza. Entretanto, valga la esperanza y el amor sin posesión...»

Pero qué, ¿no hay ahora más consuelo que éste? Ensayémoslo: que lícito es, cuando no se presume resolver un punto que no han dilucidado plenamente los grandes doctores. Nuestra aspiración no llega sino á expresar con sencillez algún concepto que nos parece no del todo indigno del asunto grandioso en que nos

(1) Lug. cit., p. 173.

(2) Terrien, *La Grâce et la gloire*, livr. IV, ch. V; S. F. de Sales, *Amor de Dios*, l. VII, cap. III.

ocupamos: para que los sabios que hay en la Iglesia de Dios lo examinen, y después resuelvan.

§ II

¿SERÁ LA UNIÓN MÍSTICA PARTE INTEGRAL DEL PLAN DIVINO DE LA SANTIFICACIÓN?—¿SERÁ LA MÍSTICA COMPLEMENTO DE LA TEOLOGÍA ESCOLÁSTICA?

Los epígrafes de este párrafo van enunciados como interrogantes, para que nadie piense que pretendemos dar solución perentoria. Sin embargo, es nuestro intento decir cuanto juzguemos fundado y razonable; confiando en que el Señor concede á veces los efectos de su misericordia á quien menos lo merece, y alentados con la firme convicción de que no es malo querer contribuir al esclarecimiento de verdades dignas de eterna contemplación.

Reflexionando sobre todo cuanto se ha expuesto en el párrafo anterior, creemos tener derecho para no apartarnos de la doctrina de Santo Tomás. La dificultad consiste en declinar verdaderos inconvenientes, pero sin incurrir en otros, tanto ó acaso más graves y de peores consecuencias.

Tal sería, por ejemplo, afirmar que en absoluto todas las almas en gracia están llamadas por Dios á la mística unión fruitiva y objetiva en que, según lo expuesto, Dios es poseído y gozado por el alma en esta vida, bien que no perfectísimamente como en el cielo. La Tradición está conforme en negarlo, y la experiencia nos confirma en lo mismo. Esta verdad no puede descono-

cerse; por lo mismo, no hay necesidad de que nos detengamos en demostrarla, mucho menos aquí, por no ser este su lugar oportuno.

Aparte de esto, supongamos que es divina Providencia ordinaria, no absoluta, conceder la unión mística á los que se disponen negativamente á ella (positivamente es imposible), procurando las virtudes sólidas con perfección, v. gr, la humildad, el vencimiento propio, la mortificación de sus pasiones, y más aún de su voluntad y juicio, la caridad, la oración ordinaria con el recogimiento que permita su estado y el cumplimiento de sus deberes, etc.; esto supuesto, ¿no sería verdad que por ley ordinaria de la divina Providencia el estado de gracia llevaría consigo, no sólo la inhabitación de Dios, sino la posesión y fruición del mismo Dios? ¿No sería cierto que, sin incurrir en las consecuencias del P. Fr. Juan de Santo Tomás, según el cual basta tener la gracia para que desde luego se experimente y guste á Dios, tarde ó temprano el justo le poseería y le gozaría de la manera conveniente en esta vida? ¿Y que así tendríamos la razón formal de porqué el modo de poseer á Dios por gracia es de todo punto *especialísimo?* ¿No sería cosa averiguada entonces que esta sentencia, sin necesidad de acudir á otros sistemas que la dieran complemento, bastaría por sí sola para dar explicación satisfactoria al punto propuesto?

Un reparo nos ocurre que pudiera presentarse á tal opinión; es á saber: que en ese supuesto, por más que el justo pudiera contar, según la Providencia ordinaria, con la posesión y fruición de Dios; al fin, antes de ese feliz momento, el alma ya tendría la gracia, y, sin embargo, no le poseía y gozaba; prueba clara de que el

modo especial de estar Dios en los justos no procedería entonces de la gracia, sino de la determinación libre del mismo Dios; en unos, para no concedérselo nunca por Providencia absoluta; en los demás, para concedérselo, eso sí, pero sólo á su tiempo; y, por consiguiente, parece que entonces no habría esa conexión, que comúnmente se cree, entre la gracia y el modo especial de que el justo posea á Dios.

Esta dificultad, cuya importancia somos los primeros en apreciar, y cuya fuerza se ve expuesta con imparcialidad en las precedentes líneas, pensamos que puede ser fácilmente resuelta. Nunca han dicho los defensores de la doctrina del Doctor angélico que la gracia tenga conexión próxima é inmediata con la posesión y fruición de Dios; ninguno, que sepamos al menos, de los que han defendido ese modo especial de la inhabitación del Espíritu Santo en el justo, ha pretendido que los adultos, tan pronto como reciben la gracia, sientan á Dios presente, sin que por eso juzgasen vulnerable la doctrina del santo Doctor. Por lo tanto, basta que de ley ordinaria en el tiempo conveniente marcado por la Providencia amorosa, el alma posea y goce á Dios, sin que tengamos derecho por nuestra parte á marcar límites á la divina Sabiduría, persuadidos de que nuestro deber se reduce á humilde gratitud para con Dios, cualquiera que sea el momento en que se digne concedernos una gracia que todos reconocen superar á nuestros pobres méritos.

Y si todavía no falta quien insista en que no se comprende cómo algunos en la sentencia expuesta, ni tarde ni temprano reciben ese favor inefable de Dios, brevemente haremos notar que, acreditándolo así la expe-

riencia de los cristianos, sucederá en la mayor parte por su falta de correspondencia á los divinos auxilios, mas no por la insuficiencia de los establecidos por Dios conforme á su plan divino de santificación. Como quiera que esto sea, no puede negarse que aquí tropezamos con una dificultad que comprende, no sólo á los que abracen esta sentencia que defendemos, sino á todos los que fuera de ella siguen las huellas de Santo Tomás.

Reconocemos pudieran ofrecerse además algunas otras dificultades, pero no las juzgamos insolubles, ni es oportuno al presente indicarlas. Sólo nos proponemos ahora que se vislumbre cómo de la sentencia propuesta puede salir espontáneamente la influencia de la Mística en la Escolástica, y recibir esta de aquella su complemento, y cómo, en fin, la unión mística puede venir á ser parte integral del plan divino de la santificacion.

§ III

LA ESCOLÁSTICA, LUZ Y SALVAGUARDIA DE LA MÍSTICA EN EL APOGEO DE LA UNIÓN FRUITIVA

Así había de ser, puesto que son hermanas, como hijas de Dios, la Escolástica y la Mística. Supongamos que ésta viene á ser, en cierto modo, como el complemento de aquella; y que la Escolástica, á fuer de agradecida, serena como el reflejo de la luz de Dios, mide inflexible los vuelos y entusiasmos de la Mística en los transportes de la unión, no sea que decline y se despeñe en los abismos del pseudomisticismo; ¿no sería enton-

ces verdad que reinaba entre ambas la más completa armonía? Ni vale decir que la Escolástica no puede poner orden en el vuelo místico que no experimenta. No se diga esto, porque un general en jefe puede ordenar y dirigir con sabiduría las arduas y rudas maniobras de un gran ejército, aunque él, acaso por su edad ó achaques, esté inhábil para la ejecución de lo que manda. La luz mental alumbra al corazón para que éste arda en expansiones amorosas que el entendimiento es imposible que sienta, y que, sin embargo, modera con precisión y sabiduría.

Aquí, lo difícil es armonizar lo inflexible del dogma con las intuiciones del genio místico. Arrostremos con la ayuda de Dios las dificultades que se vislumbran.

Veamos, ante todo, cómo la Escolástica es luz para la unión mística, empezando por copiar de la edición autográfica lo que Santa Teresa escribió acerca de este punto tan delicado, sin hacer mención de las impertinentes correcciones que en el texto aparecen.

«Yo sé, dice (1), de una persona que no había llegado á su noticia que estaba Dios en todas las cosas por presencia y potencia y esencia; y de una merced que le hizo Dios de esta suerte lo vino á creer (2), de manera que, aunque un medio letrado de los que tengo dichos á quien preguntó (3) cómo estaba Dios en nosotros, él

---

(1) *Moradas* 5.as, cap. 1.

(2) Esta palabra se la borraron y puso el corrector arriba entre líneas «entender». El mismo corrector probablemente fué el que acotó todo lo que sigue á continuación, como aparece en lo que arriba copiamos, y unas líneas más. Felizmente, los editores no han hecho caso de esta acotación, y así gozamos del texto puro de la Santa.

(3) Era ella misma, como consta de la *Vida*, cap. XVIII.

lo sabía tan poco como ella antes que Dios se lo diese á entender, le dijo que no estaba más de por gracia, ella tenía ya tan fija la verdad, que no le creyó; y preguntólo á otros que le dijeron la verdad; con que se consoló mucho...»

Resulta, pues, de esta relación, que la Santa conoció, por virtud de la unión mística, no precisamente que Dios está por gracia en el alma así unida, sino que está en ella por su Inmensidad, esto es, por esencia, presencia y potencia. Ya en otra parte asegura que en virtud de los dones místicos había conocido grandes misterios y secretos, al parecer muy distintos de la Mística, que la traían espantada muchas veces.

¿No será esto una nueva prueba de que la Mística ilumina regiones muy apartadas que pertenecen á otras ciencias?

En cambio, veamos la correspondencia de la Escolástica, la cual aquí es de todo punto precisa. No lo sería tanto si la Santa asegurara que por la luz de la unión conoció la existencia de Dios en las almas por gracia; pero es de notar que ella dice expresamente que el gran consuelo que recibió cuando la dijeron la verdad, fué porque la confirmaron en lo que había conocido estando místicamente unida, lo cual afirma claramente que era el conocer «que está Dios en todas las cosas por presencia y potencia y esencia», y de consiguiente «más de por gracia». Ahora bien, ¿enseña algo sobre esto la Escolástica? Y mucho.

El doctísimo P. Fr. Juan de Santo Tomás escribe: «El *modo especial* de estar Dios en nosotros por gracia, presupone y requiere necesariamente la presencia real de Dios por inmensidad, y sin ésta no se puede salvar

aquel modo especial con que está por gracia, aunque es distinto. Porque, en primer lugar, esa presencia especial (por gracia) supone que la criatura tiene en sí el ser producido por Dios, tanto el natural..., como el sobrenatural (de la gracia). Y como toda producción de Dios, natural y sobrenatural, se hace por el contacto de la operación que pertenece á la inmensidad, resulta que, si por un imposible prescindimos de la inmensidad, no se entiende cómo pueda producir ni la naturaleza ni la gracia; y, por consiguiente, sin presuponer la inmensidad, no es posible fundar un nuevo modo de presencia que se sobreañada á la inmensidad, nacido de nueva relación para con Dios» (1).

Para que se vea la exacta aplicación de lo que continúa diciendo este sabio doctor acerca del modo especial de la existencia divina por gracia á nuestro caso de la unión mística, no se olvide que él le hace consistir en que las divinas Personas como que dejan al alma sellada por la impresión de ciertos dones con que ella goza de las divinas Personas (2); y esta operación se reduce á que Dios trino se manifiesta á nosotros con cierto conocimiento experimental, en cuya virtud conocemos

---

(1) *Curs. théolog.*, tomo IV, ed. Vives, q. 43, disp. 17, art. 3, n. 13, páginas 474-475.

(2) No parece sino que las palabras del piadoso dominico están tomadas á la letra de estas otras que antes había escrito Santa Teresa: «Jamás, dice, hará Dios esta merced de la unión sino á alma que ya toma muy por suya: quiere que sin que ella entienda cómo, salga de allí sellada con su sello; porque verdaderamente el alma allí no hace más que la cera quando imprime otro el sello, que la cera no se le imprime á sí: sólo está dispuesta, digo blanda, y aun para esta disposición tampoco se ablanda ella, sino que se está queda, y lo consiente». (*Morad.* 5.as, cap. II.)

que el alma vive vida superior, tanto en el entendimiento como en la voluntad ó en el gusto... (1)

A su tiempo se dijo que este experimental conocimiento ó gusto de Dios no se puede extender á todas las almas en gracia, sino á las que gozan de la mística unión. Por consiguiente, lo que afirma este Padre de las almas en gracia, con mucha lógica lo podemos aplicar á nuestro caso; y en este sentido entendemos la segunda razón que da para demostrar las tesis ya expuestas. «Por la gracia (dice él, y nosotros decimos por la unión mística), se manifiesta Dios y las divinas Personas, no de cualquier modo, sino en cuanto son experimentalmente conocidas, y la íntima raíz y el principio de la vida del alma, tanto en lo natural como en lo sobrenatural, puesto que de su influjo depende y se deriva todo ser. Y como esa derivación y operación constituye el contacto de la inmensidad, síguese que para la manifestación de las divinas Personas, unidas por modo experimental, es preciso que ésta se verifique en virtud de un contacto presencial con que Dios toque íntimamente al alma, el cual contacto pertenece á la divina inmensidad...; de suerte que, así como el contacto del alma con que es sentida experimentalmente, aunque no se vea en cuanto á la sustancia, es información ó animación por la cual da vida al cuerpo; así el contacto de Dios con que se da á sentir y experimentar, aunque no se le vea intuitivamente, es contacto de la operación íntima con que obra dentro del corazón... Ahora bien, todo eso requiere y presupone la divina inmensidad... Y así no basta, añade, experimentar á Dios como au-

(1) Ibid., n. 14, pág. 476.

sente, sino como presente y dando vida al alma» (1).

No puede, como se ve, resaltar más la conformidad entre la Escolástica y la Mística, y el servicio mutuo que ambas se prestan. De seguro que no habría de ser tan fácil descubrir todo el procedimiento que siguió la mente de Santa Teresa para vislumbrar una relación tan delicada entre el modo de estar Dios por inmensidad y el de estar por la mística unión dentro del alma. Por nuestra parte, al menos, renunciamos á penetrar en ese sublime misterio. Bástanos haber probado la luz que la Escolástica derrama sobre la Mística. Veamos ahora cómo la sirve de salvaguardia durante la unión.

De una parte, Santa Teresa afirma, no sólo en su *Vida* (2), sino en el *Castillo interior* (3), que el alma está cierta, sin poderlo de ningún modo dudar, que se une místicamente con Dios (4).

Sobre esto, lo primero que ocurre estudiar es si esa unión de que el alma está enteramente cierta, se puede confundir en la mente del místico con alguna otra iluminación profética ó merced divina perteneciente al rango de las gracias *gratis dadas*.

De ser así, á la verdad no sería para ponderar tanto, como lo han hecho sus más conspicuos expositores, esa señal indefectible que la gran Maestra nos enseña para

---

(1) Ibid., n. 13, pág. 475.

(2) Cap. XVIII.

(3) *Morad* 5.as, cap. 1.

(4) Es de notar que, como la Santa, piensan unánimemente los demás místicos; así, por ejemplo, la Beata Angela de Foligno dice que «en esta oración de unión Dios se hace presente y se manifiesta al alma, y que el alma le reconoce presente (caps. XXV y XXVII). *Acta Bolland.*, t. 1, 4 Jan., p. 196-200 et alibi.

discernir la gracia que estudiamos. A esa ambigüedad, confesémoslo, parece que se inclina el célebre Fr. Luis de León en las notas que juzgó prudente poner á las enseñanzas teresianas. La Santa, sin embargo, no se contenta con eso. Ella da esa señal de certidumbre completa, precisamente para conocer si el alma recibió ó no la gracia de la unión mística «que es unión de toda el alma con Dios», y poderla distinguir de «otras muchas maneras de mercedes que hace Dios al alma» (1).

Resulta, pues, claro de lo que enseña Santa Teresa: 1.°, que ella habla de una completa y perfecta certidumbre; 2.°, que esa certidumbre tiene por objeto, no una unión cualquiera, sino la unión mística.

Para salir al encuentro de ciertas dificultades que contra esta doctrina pudieran oponerse, algunos autores respetables y doctos distinguen en la misma unión mística dos *géneros* ó razones formales que, según ellos, no pueden confundirse: uno que pertenece á la gracia santificante, como los actos de las virtudes teologales, y otro que es de cosas pertenecientes á las gracias *gratis dadas*, como son ilustraciones, comunicaciones, noticias experimentales y otras impresiones divinas que por sí mismas no son actos de amor ni le fomentan. De este género, añaden, es la unión mística con todos sus anejos (2).

En verdad que no acierto á entender cómo una misma merced, considerada en su naturaleza, pueda pertenecer á la vez, tanto á la gracia santificante, como á las gracias *gratis dadas*. Concibo, sí, un don de Dios

---

(1) *Morad.* 5ª⁸, cap. 1.

(2) Así escribió el P. Baltasar de Santa Catalina, Obra cit.: *Splend. riffessi*, etc., Mans. v, cap. 1, splend. 3, rifles. 5.

que pertenezca á esta categoría, y, sin embargo, se ordene en un caso determinado á la santificación del que lo recibe, como se dijo en otra parte; pero aun entonces esa comunicación, si se atiende á su naturaleza, *gratis dada* será, aunque *per accidens* Dios la ordene á santificar al sujeto en quien se deposita.

Y todavía se entiende menos una gracia que en su misma naturaleza participe de ambas especies.

Otra cosa sería si se dijese que á un don especial de la gracia santificante, Dios, por su libre voluntad en ciertos casos determinados, ó por su Providencia constante según el orden regular, decreta que vayan anejas otras gracias *gratis dadas;* como sucede, v. gr., cuando una persona no sólo recibe la contemplación de quietud, sino además luz para discernir que esa contemplación es tal, según de sí afirma Santa Teresa.

En el presente caso de la unión mística no es así. Léase todo el contexto de la Santa y se verá que, según ella, basta que uno sea elevado á la unión mística para que de suyo, sin otra gracia ulterior y de naturaleza distinta, alcance esa certeza de haber estado místicamente unido á Dios. De donde es fácil inferir que esa completa seguridad va necesariamente incluída en la misma unión y que, por lo mismo, no es debida á otros dones ulteriores consiguientes ó anejos á ella. La misma Santa nos lo enseña así, pues añade que tal seguridad se engendra en el alma «no porque es visión, sino una certidumbre... que sólo Dios la puede poner» (1).

---

(1) *Morad.* 5as., cap. 1. Y todavía enseña que para tener esta perfecta seguridad, no es necesario atender á los efectos que esta merced deja en el alma. (Ibid.)

¿Se podrá inferir de lo antes expuesto que entonces el que recibe la unión mística propiamente dicha, sabe que está en gracia de Dios con la misma seguridad plena que tiene de haber gozado de la unión?

El insigne Fr. Luis de León, en las notas ya mencionadas con que aclaró el texto teresiano, resuelve esta dificultad diciendo que «es señal verdadera y muy cierta (la que pone la Santa) de que la unión fué de Dios, como la Madre lo dice; mas aunque es infalible señal de que fué Dios el que se unió con el alma, no es infalible, añade, de que la tal alma está en gracia, porque Dios se puede unir así con los que no están en ella, para por medio deste regalo sacarlos de su mal estado y traerlos á sí, como la santa Madre dice en otra parte» (1).

Permítasenos una observación á estas palabras del célebre hijo de San Agustín: 1.° Hoy es doctrina, por lo menos más probable y más comúnmente recibida, que la unión mística propiamente dicha, no puede tenerla ni experimentarla nadie que no esté en gracia. 2.° Fr. Luis de León, para comprobar su aserto, alude sin duda á ciertas palabras que la Santa estampó en el *Camino de perfección*, y que se prestan á alguna ambigüedad; pero no se olvide que el docto agustiniano no tuvo delante para la publicación de ese precioso libro de la Santa más que el códice valisoletano. En cambio, el códice escurialense desvanece toda duda sobre este punto importante, como se probó á su tiempo, acerca del sentir de Santa Teresa.

Antes de pasar adelante, recapitulemos brevemente,

---

(1) Nota al cap. 1 de las *Morad.* 5.as, puesta por Fr. Luis de León.

pero sin olvidar lo que nos enseña la sagrada Teología positiva y escolástica, no sólo para que se justifique el epígrafe de este párrafo, sino para evitar también todo peligro de errar.

Es innegable que *sin especial revelación de Dios, nadie puede estar cierto con certidumbre de fe de que se halla en estado de gracia* (1). Ahora pues, sin perder de vista este divino faro de la doctrina católica, recojamos los hilos de las enseñanzas de Santa Teresa antes expuestas.

1.° Es cierto que el alma que goza de la unión mística, alcanza de hecho seguridad plena de haberla recibido.

2.° Esa misma unión es inseparable, si se atiende á su naturaleza, de la gracia santificante.

De estas premisas, ¿se podrá inferir que quien recibe la unión mística está cierto de que se halla en gracia?

§ IV

LA IGLESIA, SALVAGUARDIA INFALIBLE DE LA MÍSTICA Y DE LA ESCOLÁSTICA.—ARMONÍA ENTRE LAS DEFINICIONES CATÓLICAS Y LA DOCTRINA DE LOS ESCOLÁSTICOS Y DE LOS MÍSTICOS.—EL EXIMIO DOCTOR

He aquí el punto que examinamos, expresado en términos sencillos y categóricos: «Santa Teresa, por el mero hecho de gozar de la unión mística, ¿estuvo cierta de hallarse en gracia de Dios?»

Expliquemos ante todo brevemente esta pregunta.

---

(1) *Trid.*, sess. 6, cap. IX.

1.° Prescindimos aquí de toda revelación, y, por consiguiente, se excluye cualquiera certidumbre de fe divina, aun privada; mucho más cuando la Santa, para explicar la certidumbre que expresa en los trozos antes copiados, no tiene en cuenta para nada, como ella dice, visión alguna que fuera principio de la misma certeza.

2.° Prescindimos también de la certidumbre *teológica*, la cual, según el P. Suárez (1) y otros muchos Doctores, es la que puede tenerse de una conclusión inferida de una verdad de fe y de otra evidente.

En nuestro caso falta la verdad de fe, que no podría ser, de haberla, más que el hecho de estar el alma místicamente unida con Dios; y á esta seguridad de gozar de la unión, nadie llama ni puede llamar objeto de fe. En cuanto á la otra, no hay porqué decir nada ahora, faltando la base principal; después diremos algo, dada oportunidad.

Resta únicamente tratar de la seguridad moral que excluya todo temor de errar, y, por lo mismo, que no se contente con esa seguridad práctica que suelen tener los cristianos ordinarios para que pueda decirse con razón que proceden rectamente en sus negocios de cada día; sino que pasa adelante á tener por objeto la misma cosa ó verdad, tal como es en sí (2).

No cabe duda que, de tener verdadero sentido esta aplicación, hay que determinar la tesis á los muy perfectos y santos, como enseña el mismo eximio Doctor (3).

---

(1) *De Gratia*, l. IX, cap. IX, n. 4.

(2) Suárez, ibid., cap. XI, n. 3.

(3) Ibid., n. 3 y 4.

Más diré: esa perfección que se da por supuesto haber alcanzado quien pueda tener completa certidumbre moral de estar en gracia, no se deberá considerar aisladamente de dones eximios; y así venimos por esta senda á nuestro intento, es decir, á la relación que pueda existir entre la unión mística y la certidumbre del estado de gracia.

Y no vaya á creerse que este ejemplo, más ó menos explícita ó implícitamente no les ocurriera á los escolásticos cuando dilucidaban la perfección que lleva consigo, no intrínsecamente, pero sí eficiente y supositivamente (1), la verdadera certidumbre de estar uno en gracia.

Sin ir más lejos, el P. Suárez hace mención de ciertas señales extraordinarias de benevolencia con que el Señor distingue á sus predilectos (2); de donde el eximio Doctor no teme inferir (3) que éstos mismos pueden rectamente alcanzar algún grado de certeza de la propia justificación.

¿Bastará esto para que conozcamos el punto propuesto? Paréceme que no. Resta inquirir si el que está místicamente unido con Dios, al verse á sí, no por meras conjeturas, no por algún instinto confuso cuya luz sea incierta é indecisa, no por raciocinio, sino por cierta evidencia misteriosa que se parezca, cuanto es posible, á la que llevan en pos de sí los juicios llamados de *sentido común;* puede rectamente pensar de este modo: «Veo á Dios unido conmigo; le poseo, le siento, como

(1) Id. ibid., cap IX, n. 1.
(2) Ibid., cap. XI, n. 8
(3) Ibid., n. 4 y 5.

amigo y amante. Por más que lo procuro, no puedo dudarlo. Lo diré, Dios mío, porque Vos lo queréis: somos amigos los dos; y ya se ve que para serlo, Vos sois inmensamente bueno, y yo participo de vuestra bondad y de vuestro Ser. No quiero saber cómo se llaman los dones con que se participa de vuestra esencia y hermosura: bástame la realidad; me lleváis á un cielo, y en el cielo los nombres no existen, y ceden el paso á la divina expansión y magnificencia.»

Pensemos serenamente: quien así se dejase llevar del arranque místico, ¿estaría fuera de la verdad pura de la fe?

1.° Este no se contenta con meras conjeturas probables; y es cierto que no repugna que algún justo llegue en esta vida á tener certidumbre moral de su gracia» (1).

2.° El mismo sujeto no raciocina para llegar á la conclusión de que posee la gracia; luego no va contra Santo Tomás, que niega poderse conocer de cierto que se posee la gracia, fundándose en principios de donde uno saque por sí mismo esa conclusión, porque tal principio no existe (2).

3.° El ver á Dios el que está místicamente con Él, y á sí mismo unido con Dios, ya se ha dicho que no da derecho para afirmar que ese mismo recibe comunicación divina distinta de la misma unión, y que sea visión ó revelación de hallarse en gracia. Santa Teresa excluye esta visión ó revelación distinta y extraña á la unión, según vimos antes; hasta el punto de que no estriba en

(1) Suárez, ibid., cap. XI, n. 3 y sigs.

(2) 1.ª 2.æ, q. 112, a. 5.

esa revelación para asegurar que *estuvo en Dios y Dios en ella.*

4.° No se ve, en nuestro entender, modo de conciliar tanta seguridad de estar el alma, durante la unión mística abismada en Dios y Dios en ella, sino afirmando que esa unión no es *formalmente* visión ó revelación expresa, pero incluye toda la perfección de claridad que se desea para el caso, en cuanto que como superior que es, según todos, por su naturaleza á las revelaciones de las gracias *gratis dadas*, contiene de un modo eminente la perfección de éstas para el grado de que se trata; y así no es de maravillar que Santa Teresa, elevada al apogeo de la unión mística, viera por virtud de los dones de Entendimiento y de Sabiduría que gozaba tanto de dicha unión como de la gracia.

¿Le parece á alguno que bastaría la certidumbre moral para entender bien cuanto dice la Santa? Pues fíjese en las restricciones que el P. Suárez pone á esa misma certidumbre (1), para convencerse de que Santa Teresa quiso decir más que eso.

¿Hay alguien que tema que así tendríamos que hacer varios raciocinios para venir á deducir la conclusión de que se posee entonces la gracia, y que esos raciocinios carecen de base cierta, v. gr., la inseparabilidad entre la unión mística y la gracia santificante? Pues á esto se puede contestar que supuesta la solución dada, y conforme á lo que antes se indicó, el que estando místicamente unido con Dios cree, sin poderlo dudar, que está en gracia, así lo juzga, porque lo ve con

(1) Ibid., cap. XI, n. 9 y sig.

luz divina. Y, por consiguiente, el estar en gracia será objeto de fe, no católica, sino meramente privada y personal.

Por último, fácil es conocer que esta divina comunicación será susceptible de mayor ó menor excelencia, según los tres grados de la unión, y también conforme á los divinos designios para con cada alma, porque, si en el cielo resplandece esa diversidad, ¿cuánto más aquí en esta vida?

Después de las aclaraciones que se han hecho, bien se puede comprender que Santa Teresa no necesitó, por lo que ella misma asegura, fundarse en ningún raciocinio para poder asegurar el feliz estado en que su alma se encontraba después de haber gozado de la unión mística.

La gran Maestra no había nacido para esas disquisiciones. Su misión era otra: la de ser humilde y amar á Dios como un serafín. Ella no raciocina: eso lo deja para los sabios de la Escolástica, bajo cuya dirección se pone.

Concíbese bien que un gran teólogo, supuestas esas premisas, que nadie por otra parte puede conocer de cierto sino quien recibe la unión, estuviera facultado para inferir el estado de gracia, sin contradecir á la enseñanza tridentina; pero Santa Teresa sigue el camino seguro, puestos los ojos en Dios, en quien confía infinitamente más que en sí.

Queda, pues, patente cómo la Escolástica, á fuer

de agradecida, es luz de la Mística, así como ésta ilumina con profusión á aquella en los puntos delicados de la inhabitación de Dios y de la misión invisible de las divinas Personas al alma justa. Y sobre todo es de admirar la Providencia misericordiosa en habernos concedido el faro indefectible del magisterio de la Iglesia, salvaguardia de la Mística y de la Escolástica.

SECCIÓN V

Primer grado de la unión mística.

Después de haber expuesto los principios generales de la unión mística, resta declarar los grados según los cuales esa misma unión se va prácticamente desenvolviendo, conforme á las tradicionales enseñanzas y descripciones de los más eminentes místicos, principalmente de Santa Teresa.

Y conforme á esas tradiciones, podemos desde luego asegurar que son tres los grados de la unión mística propiamente dicha.

Para fijar y determinar con la claridad posible esta espiritual gradación, los místicos y los más renombrados Doctores, siguiendo el ejemplo de los Santos Padres (1), no ven inconveniente en aplicar á esta unión espiritual lo que se verifica en la unión del santo matrimonio; bien que, como advierte luego Santa Teresa, en la unión del alma con Dios, ni sombra puede haber

(1) Sobre esto hay unánime conformidad entre los expositores del sagrado texto, principalmente del *Cantar de los Cantares*. El P. A Lapide es notable acerca de este punto.

de cuerpo, sino que todo es puro espíritu y muy levantado (1).

Ahora bien, el orden con que proceden los que han de contraer el vínculo matrimonial es: primero, verse para que puedan formarse concepto de si mutuamente se agradan y conforman el uno con el otro; segundo, celebrar el contrato esponsalicio, y tercero, contraer de hecho el matrimonio. Pues así es, aunque en otro orden nobilísimo y purísimo, lo que sucede en la mística unión.

El primer grado de ésta consiste en que Dios y el alma vengan *á vistas;* éste es el de la simple unión. El segundo es el de la unión extática, y durante el cual se celebra el divino esponsalicio. El tercero es el de la unión trasformante, en que se celebra el matrimonio espiritual. Al presente no trataremos más que del primer grado.

§ I

EL GÉNERO

Este primer período, del cual trata la Santa, como es sabido, en las *Moradas quintas*, contiene en sí los caracteres esenciales de la unión expuestos en la sección precedente; y, por lo mismo, durante él tiene el alma que conocer y ver, de la manera posible y según que conviene, al divino Esposo.

He aquí lo que ella escribe: «Paréceme á mí que

(1) *Morad.* 5.as, cap. IV.

la unión aún no llega á desposorio espiritual, sino como por acá, cuando se han de desposar dos, se tratan si son conformes, y que el uno y el otro quieran, y aun que vean, para que más se satisfagan el uno del otro. Ansí acá, presupuesto que el concepto está ya hecho, y que esta alma está muy bien informada, cuán bien le está, y determinada á hacer en todo la voluntad de su Esposo..., ansí hace (el Señor) esta misericordia, que quiere que le entienda más, y que (como dicen) *vengan á vistas*, y juntarla consigo... Allí no hay más dar y tomar, sino *un ver* el alma por una manera secreta quién es este Esposo que ha de tomar; porque por los sentidos y potencias, en ninguna manera podrá entender en mil años lo que aquí entiende en brevísimo tiempo; mas como es tal el Esposo, de sola aquella *vista* la deja más digna de que se vengan á dar las manos como dicen, porque queda el alma tan enamorada, que hace de su parte lo que puede, para que no se desconcierte este divino desposorio» (1).

Por eso no acierto á entender cómo puede nagarse

(1) *Morad.* 5.ª, cap. IV. Por lo que pueda interesar, juzgo oportuno hacer aquí una sencilla observación. Se puede advertir, leyendo este nuestro estudio, cuán grande empeño hemos puesto siempre hasta ahora para hacer ver que el acto de la contemplación mística no consiste precisamente en gozar, sino que puede verificarse abismada el alma en las penas más hondas y delicadas que sea capaz de sentir; por más que no se conciba dicha contemplación sin algún sentimiento profundo de paz, de consuelo y de gozo. Al llegar, sin embargo, á la simple unión, no parece posible dejar de admitir una ligera modificación excepcional en ese criterio, si se tiene en cuenta que, como dice la Santa, esa unión se ordena á que el alma se enamore de Dios y quede afianzado el deseo de aficionarse más y más al divino Esposo, que la quiere toda para sí. No es que por esa razón vamos á creer que en la simple unión el alma no sienta más que puro gozo sin

que el alma en este primer período vea á Dios, por supuesto de un modo oscuro y enigmático, á través de las sombras de la fe. Sin embargo, lo cierto es que el sabio P. Poulain lo niega de una manera tan formal, que establece la siguiente tesis: «en los estados inferiores al éxtasis, no se puede decir que se vea á Dios, salvo en casos excepcionales» (1).

Permítame el docto Padre que le diga: si sólo en casos excepcionales se ve á Dios antes de llegar al éxtasis, la oración de unión que él llama *plena*, cuando no se dan esas excepciones, ¿en qué se diferencia de los grados precedentes? ¿Es que esta *unión ordinariamente* no lo es? Y cuando en la unión plena se ve á Dios, ¿porqué no llega á ser éxtasis?

Pero, á decir verdad, ahora comprendo la lógica con que el mismo escritor manifiesta en otra parte que la diferencia fundamental entre la quietud y la unión plena, es que el alma, durante ésta, se halla más profundamente abismada en Dios. Dígasenos entonces: ¿podrá quedar reducido á estas diminutas y accidentales proporciones cuanto los místicos, en virtud de su experiencia, dicen para encarecer la excelencia de la unión?

El mismo Padre añade: «La experiencia prueba sobreabundantemente mi tesis, y Santa Teresa lo confirma con claridad» (2).

---

mezcla alguna de pena; tan sólo pretendemos indicar que el gozo y el consuelo se han de sobreponer á la pena de un modo fugaz, principalmente hasta que el alma se fortalezca en sus primeras vistas con el divino Amante. Y esto mismo parece se significa en el calificativo de fruitiva que se da á la unión.

(1) Ob. cit., deuxiem. part., chapitr. VI, n. 7.

(2) Ob cit., p. 78 y 239, n. 7.

No podría, aunque para ello me esforzara, pensar del mismo modo. Prescindamos del cap. XVIII de la *Vida*, ya que el P. Poulain opina que allí se trata, no de la unión que llama plena, sino solamente de arrobamientos. Antes se demostró no ser esto verdad.

Acudamos únicamente al testimonio irrecusable de las *Moradas quintas*, en que el mismo Padre reconoce que la Santa no trata sino del primer período de la unión.

Vimos ya al exponer la quietud cómo, según Santa Teresa, no llega el alma á saborear y experimentar la divina Presencia más que por lo que podemos llamar los divinos efectos, las divinas emisiones. En la mística unión sucede un misterio muy distinto según la gran Doctora.

«Fija Dios, dice, á sí mesmo en lo interior de aquel alma de manera que, cuando torne en sí, en ninguna manera puede dudar que *estuvo en Dios y Dios en ella...*, aun dejemos por los efectos con que queda» (1).

Y continúa en el número siguiente: «Pues direisme, ¿cómo lo vió? ó ¿cómo lo entendió? ¿si no se ve ni entiende?» A esta objeción contesta: «No digo que lo vió entonces, sino que lo ve después claro, y no porque es visión, sino una certidumbre que queda en el alma que sólo Dios la puede poner.» Descartemos de estas palabras admirables los sentidos evidentemente falsos que alguno pudiera atribuirlas contra la común interpretación de los Doctores y contra el mismo contexto.

No goza el alma en la mística unión de la visión intuitiva de Dios. Pero llega á tener certidumbre de que

(1) *Morad.* 5.as, cap. 1.

está en Dios y Dios en ella, porque le ve con la claridad abstractiva que es compatible con la fe.

Luego, según Santa Teresa, en la simple unión mística, y por lo mismo antes del éxtasis, el alma ve con toda seguridad la presencia de Dios, y no ya por los efectos. ¿Cómo es posible esta certidumbre nacida de la visión abstractiva de la Divinidad, si no es tocando Dios de una manera inefable al alma, con un toque que San Juan de la Cruz, Luis de Blois y otros muchos místicos llaman sustancial, y que no puede ser más que el arriba indicado, á saber, inmediato á la voluntad, y en el entendimiento á través del velo de la fe?

Gózome en extremo de ver claramente enseñada esta doctrina por el docto jesuíta, P. Crasset (1), que dice: «Cuando Dios se une al alma *inmediatamente*, y se hace sentir á su corazón por un toque secreto, no puede el alma dudar que toca á la Divinidad, aunque no pueda explicarlo en modo alguno.»

Así dice Santa Teresa, y también añade que no entiende cómo se verifica este misterio. Así dicen unánimemente los que han recibido esta merced; y cuando todos se explican de la misma manera, según confesión del citado Padre, no se puede decir que sea juego de la imaginación, mucho más cuando los grandes teólogos, como San Buenaventura y Gerson, sin hablar de otros en particular, han escrito lo mismo instruídos por la ciencia y por su propia experiencia.

Lo dicho basta para demostrar nuestro aserto; pero

---

(1) *Vie de Madam. Hélyot* (alegada por el mismo P. Poulain, p. 104, n. 37 de su ob. *Les grâc. d'oraison*, para aclarar precisamenre este grado de unión).

voy á alegar otras palabras tan terminantes de Santa Teresa, que no acabo de admirarme de que se publiquen aseveraciones contrarias: «Veréis, dice la gran Doctora (1), cómo vemos á Dios (en este grado de oración)...» Todavía más: como si hubiera previsto ella que había de presentarse en adelante alguno que lo negara, añade: «Mirad que digo ver á Dios, como dejo dicho, que se da á sentir en esta manera de unión.» En otros lugares de sus Escritos podría dudarse con alguna apariencia de verdad si se trata del primer grado de unión ó del éxtasis. Aquí nadie duda. La consecuencia no puede ser más clara.

La Santa bendita no se contenta con esto, sino que nos pone delante la razón por la cual hay que convenir en que, no sólo alguna vez, sino siempre, el alma ve á Dios en el sentido expuesto.

«Aquí (en esta simple unión), dice, ni hay imaginación, ni memoria, ni entendimiento que pueda impedir este bien. Y osaré afirmar que si verdaderamente es unión de Dios, que no puede entrar el demonio, ni hacer ningún daño, porque está Su Majestad tan junto y unido con la esencia del alma» (2), etc. Nótese que la Santa asegura que esto sucede en toda simple unión, porque de ella trata, sin exceptuar ningún caso, pues de lo contrario, lo que afirma, fácilmente podría quedar

---

(1) *Morad.* 5.ª, cap. 11.

(2) *Morad.* 5.ª, cap. 1.

Estas dos preciosas palabras están tachadas en el original, pero se leen muy bien. Si como parece seguro, no fué la Santa, sino sus correctores, el P. Gracián ó el P. Yanguas, los que tacharon, ¿cómo se atreverían á oscurecer ese rayo de luz?

desvirtuado. Ahora bien, si Dios en toda simple unión se une así íntimamente con la esencia del alma, ¿para qué tanto, sino para que el alma siempre en esa unión le vea? Si ahí ni hay imaginación, ni memoria, ni entendimiento que puedan impedir tan gran bien, y eso sucede siempre, ¿qué va á ver el alma fuera de Dios?

Puede y debe admitirse que en el éxtasis esa visión aumenta en intensidad, como es consiguiente, á proporción que aumenta la luz y el amor; pero decir que en el primer grado de la unión no se deja ver, y que el alma se halla casi tan á oscuras acerca de Dios, experimentalmente hablando, como en la quietud, carece de sentido.

Todavía podría decirme el docto P. Poulain: ¿de dónde nace esa gran seguridad que tiene el místico de que Dios está presente á diferencia de lo que sucede en todos los grados anteriores, puesto que poco menos tan á oscuras, según él, se halla el alma hasta que llega al éxtasis?

La verdad es que la esencia de la unión consiste en que Dios toque á la sustancia del alma y á sus potencias en calidad de objeto que se ofrece, primero á la mirada pura del entendimiento, al cual informa y fecunda tocándole, sin otro velo que la delicada especie sublime que á Dios represente, todavía, eso sí, dentro de las sombras sagradas de la fe y de la oscuridad que es necesaria en el destierro; y después, á la voluntad que el mismo Dios abrasa, tocándola inmediatamente por sí mismo, sin testigos, sin ángeles que no pueden suplir tanta gloria.

No otra cosa quiso expresar Santa Teresa cuando dice que Dios se une con la esencia del alma. Y de aquí, sin duda, arrancan las demás diferencias esencia-

les entre la unión y los grados anteriores. Ver y no ver á Dios: ¿qué diferencia puede haber más enorme? Estar cierta el alma de que saborea, gusta y toca su dulcísima y soberana Presencia, ¿cómo es posible confundirlo con eso de no experimentar más que en dulce sueño las divinas emisiones?

No podía faltar en confirmación de la doctrina de Santa Teresa la autoridad de su predilecto hijo y coadjutor San Juan de la Cruz, el cual (1), entre otras admirables enseñanzas, estampa lo siguiente para explicar este verso: *á escuras y en celada:* «La causa porque el alma en la escuridad de esta contemplación va libre y escondida de las asechanzas del demonio, es porque la contemplación infusa que aquí lleva se infunde pasiva y secretamente en el alma á escuras de los sentidos y potencias exteriores é interiores... Su Majestad mora sustancialmente en el alma, donde ni el ángel ni demonio puede llegar á entender lo que pasa... Estas (comunicaciones), por cuanto las hace el Señor *por sí mismo*, *totalmente son Divinas y soberanas*, porque todos son *toques sustanciales* de Divina unión entre el alma y Dios...»

A decir verdad, yo no sé cómo estas palabras de San Juan de la Cruz puedan interpretarse, si no es con la doctrina que arriba queda expuesta; y cómo sin ellas se alcance la gran certidumbre que dice Santa Teresa, de que el alma vea á Dios presente, si bien todavía á oscuras, es decir, por enigma.

Y, dicho sea de paso, pues habrá ocasión más opor-

---

(1) *Noche escura*, l. II, cap. XXIII. Así en la ed. crítica, tomo II, páginas 124-25-29-30. En las ediciones anteriores se expresa la misma idea con alguna variante.

tuna para tratarlo en adelante: aquí en la doctrina alegada de San Juan de la Cruz se encuentra también la razón de lo que afirma Santa Teresa, que no ve el alma nada, mientras dura lo alto de la unión, sino que lo ve después. Porque levantada el alma á esa merced, á esa visión..., sin que las potencias de la sensibilidad interior y exterior cooperen á ella; mientras se halla ocupada en tal ejercicio directo y absorta del todo la potencia intelectiva, no reflexiona en modo alguno sobre el acto directo de esa visión abstractiva. Sólo después, mediante las especies que quedan en el entendimiento, y del cual las participa á su modo la imaginación, es cuando puede aquél reflexionar por la conversión á los fantasmas, con lo cual parece se da al menos solución probable á ese misterio.

Resulta, por consiguiente, que en el primer período de la unión mística, no sólo en casos excepcionales, sino siempre, se ve á Dios del modo ya declarado. Negarlo, equivaldría á negar que el primer grado de la unión sea unión.

§ II

LOS CARACTERES DISTINTIVOS DEL PRIMER PERÍODO DE LA UNIÓN MÍSTICA

Mientras dura el apogeo de esta gran merced, ó sea, mientras la unión es tal unión, las potencias espirituales esencialmente han de estar suspendidas y perdidas más ó menos en Dios. Podrá haber y hay de hecho mayor ó menor intensidad, pero como llegue á este grado, la absorción del entendimiento y de la voluntad es necesaria.

No parecerá esto difícil de entender á quien considere lo que dijimos antes acerca de los principios formales de la unión mística. Porque, ¿cómo es posible dejen de sumergirse y abismarse en Dios las potencias espirituales, cuando á la voluntad la toca *inmediatamente* el soberano amor de Dios en calidad de objeto infinitamente amable, y al entendimiento mediante el velo delicadísimo y trasparente de una especie de la suma é infinita Verdad y luz bellísima de la inteligencia?

Tan clara me parece esta doctrina, que no acierto á explicarme la confusión que ha habido entre algunos escritores sobre este punto, sino por la mala inteligencia de ciertos pasajes de nuestra Santa acerca de los capítulos XVI, XVII y XVIII de su *Vida*, y sobre lo cual no hay porqué insistir.

Si no me engaño, toda confusión desaparece teniendo en cuenta lo que dice San Francisco de Sales, que existen gran variedad de uniones entre Dios y el alma (1). Lo que no niega el santo Doctor, ni puede, según creo, negarse, es que la unión perfecta se verifique ni una sola vez sin estar del todo perdidas y engolfadas en Dios las potencias espirituales.

Y esto es lo que precisamente declara bastante Santa Teresa en las *Moradas quintas*, donde, según todos, no se propone hablar sino del primer período de la unión mística.

«Aquí, dice, no es menester con artificio suspender el pensamiento hasta el amar; si lo hace no entiende cómo...» (2). Exactamente es lo que afirma en el capí-

(1) *Trat. del amor de Dios*, l. VII, cap. II.

(2) Cap. I: así á la letra consta en la edición autográfica, pág. 74.

tulo XVIII de su *Vida*, en el cual aunque á veces trata de la unión extática, pero con frecuencia, según la interpretación común, lo que dice en ese lugar es aplicable á la simple oración de unión.

Y para que desapareciese toda duda, la misma gran Maestra en el núm. 3, asegura que aunque el arrobamiento sea más que la oración de unión (primer período), con ser en cierto modo todo uno, diferénciase en los efectos (1).

Al fin no es fácil presentar caracteres intrínsecos por los cuales el primer período de la unión se distinga del éxtasis. Por consiguiente, tenemos una razón más para creer que también en la simple unión se suspenden las potencias espirituales.

Hasta la imaginación cree la Santa que se pierde también (2). Lo mismo dice en la primera Carta al Padre Rodrigo Alvarez, y se saca muy fundadamente del *Camino de perfección*, en cuyo cap. XXXI, resume así con admirable laconismo lo expuesto anteriormente: «En esto se diferencia esta oración (de quietud) de cuando está toda el alma unida con Dios... Aquí (en la quietud) parece que quiere (el Señor) trabaje un poquito el alma... Quien la atormenta es el entendimiento ó imaginación, *lo que no hace cuando es unión de todas tres potencias, porque las suspende el que las crió,* porque con el gozo que da, todas las ocupa *sin saber ellas cómo, ni poderlo entender.*»

Por lo que toca á los efectos que esta inefable unión produce en el cuerpo y especialmente en los sentidos

---

(1) *Vida*, cap. XVIII.

(2) Ibid.

exteriores, Santa Teresa enseña con bastante lucidez que van poco á poco perdiendo su natural actividad; y se comprende muy bien que así sea, teniendo en cuenta lo que dice: «que la simple unión es un preludio del celestial desposorio con Dios» (1).

§ III

EL NOMBRE

Resulta, pues, que este primer período de la unión, descrito por la Santa en las *Moradas quintas*, con tener, eso sí, los caracteres esenciales de la unión mística estricta, participa de ellos en la menor intensidad posible. Mas ¿podremos buscar en eso mismo fundamento para saber cómo ha de ser su nombre propio y exacto?

Acudamos ante todo á una comparación. Es un niño que empieza á conocer la doctrina cristiana. Tiene de ella la instrucción puramente precisa para salvarse: ¿será exacto afirmar de él que posee conocimiento *pleno* de nuestra santa Religión? De ningún modo: habremos de contentarnos con decir que lo posee *incipiente*, esto es, lo que basta para salvarse.

Pues este es nuestro caso. El nombre que corresponda á ese mismo grado, para ser exacto, ha de expresar el último género y su diferencia específica. Y bien, ¿reunirá estos dos requisitos el título de *unión plena* con que designa el primer período de la unión mística el

(1) *Moradas* 5.as, cap. IV.

tantas veces citado P. Poulain? Tengo por cierto que no, y voy á probarlo.

La palabra *unión* sin aditamento, tal como la emplea dicho escritor, designa el sentido impropio y lato que puede atribuirse á la unión mística. Sólo así es cómo puede tener alguna explicación el que al primer grado de la unión mística, después de llamarle *unión*, se añada *plena*, y no de otro modo ha tratado de defenderse el autor, que dice (1): «Se ha querido (al inventar este nombre de unión plena) comparar (el primer grado de unión mística), no con los que le siguen, sino con los que le preceden». Por consiguiente, ó esa comparación intentada no se ha logrado hacer, ó se ha hecho aplicando al primer período de la unión mística el sentido en que pudiera atribuirse á la quietud. Es así que á la quietud no puede llamarse unión mística más que impropia y latamente; luego impropia y latamente ha llamado el P. Poulain *unión plena* al primer período de la unión mística.

De no haber sido así, el adjetivo que viene después tendría peor explicación, porque de tomarse esa palabra *unión* en sentido estricto y propio, al añadir que el primer período de la unión mística debe llamarse *unión plena*, se daría á entender que en la mística unión incipiente está la plenitud de la unión. Lo cual, si dicho por cualquiera sería falso, dicho por el P. Poulain mucho más, porque este escritor, según queda expuesto, no concede sino algunas veces á este primer período la esencia de la unión mística.

A decir verdad, en este mismo concepto que se ha

(1) Deuxiem. part., chapitr. III, p. 44, not.

formado dicho Padre acerca del primer período, encuentro la razón de haberse atrevido á denominarle *unión plena*. Porque, como en su teoría, durante este grado de unión mística el alma no ha llegado sino á estar más hondamente abismada en Dios, y cómo según él los autores antiguos al declararle no hacen otra cosa que repetir con superlativos lo mismo que habían dicho antes de la quietud (1), no es extraño que así discurriera: «la quietud es unión; sobre la quietud está el primer grado de unión; luego este primer grado debe llamarse unión plena.»

Pero bien se echa de ver que no debe procederse así una vez que se admita, como antes se demostró, que la unión estricta dista de la quietud, probablemente más que la quietud dista de la oración discursiva.

Si al menos al llegar al éxtasis hubiérase inventado otra palabra distinta de la unión...; pero no es así, no era fácil: el nombre de unión ha de continuar hasta el fin para expresar el estado más feliz de los viadores, y en el que se unen con su último destino de la manera más perfecta posible: estado en que se alcanza la bienaventuranza incoada, y sobre el cual nada se concibe más alto y sublime.

¿Cómo, pues, se podrá evitar confusión, habiendo llamado al grado incipiente grado pleno? Ciertamente debíamos esperar más de la severidad de la crítica moderna.

Indiqué antes que el P. Poulain era hasta cierto punto lógico consigo mismo. Lo que debo añadir ahora es, que los principios de donde pudiera inferirse sin

(1) Chapitr. xvii, n. 2-4.

tanta extrañeza ese nombre de unión plena atribuída al primer período de la unión, son infundados, según lo expuesto en este mismo capítulo. Por consiguiente carece de base cuanto alegarse pudiera en su favor.

Por último, digamos para terminar, que el mismo Padre, en este punto, prescinde de la Tradición universal, y enmienda el tecnicismo á Santa Teresa, como él lo confiesa; y esto, según parece, lo hace por no haber explicado la naturaleza de ese mismo grado. No extrañe, pues, el lector de que me haya detenido tanto en cuestión de nombre.

De todo lo dicho resulta que el primer período de la unión no puede llamarse *unión plena*. ¿Cómo, pues, le denominaremos? La contestación no parece difícil, si á este asunto hemos de aplicar lo que sucede en el tecnicismo científico.

En Matemáticas, en Teología, por ejemplo, ¿cómo suelen llamarse los primeros conocimientos ó rudimentos de esas ciencias? Pues sencillamente se llaman Matemáticas ó Teología, sin aditamento alguno. ¿Y á lo más alto y sublime de las Matemáticas ó de la Teología? Matemáticas sublimes ó Teología sublime.

Supongamos ahora que á uno se le antojase lo contrario: diríamos entonces que invertía los términos vulgares del lenguaje. Y ¿cómo no, llamando Matemáticas sublimes á los rudimentos de esta ciencia?

Por eso Santa Teresa, guiada no más que por su buen sentido, llamó al primer período de la unión mística, oración de unión ó simplemente unión. Vinieron después los tratadistas y dijeron: si á ese primer período lo llama Santa Teresa, nuestra gran Maestra y Doctora

mística, tan sólo *unión*, no habrá inconveniente en llamarle nosotros lo que á eso equivale: *simple unión*.

¿Qué crítica tan descontentadiza es la que, sin tomarse el trabajo de fijarse en los fundamentos doctrinales, echa por tierra el lenguaje tradicional de la escuela y de la Doctora incomparable?

§ IV

EL EJERCICIO DE LAS POTENCIAS INTERIORES Y EXTERIORES DURANTE LA SIMPLE UNIÓN

He aquí cómo sobre este particular se expresa la Santa: «la voluntad debe estar bien ocupada en amar, mas no entiende cómo ama» (1). Meditemos lo que dice también en otro lugar: «Metida en el mesmo Dios que es amor, torna de allí con grandísimas ganancias... Preguntadas (las almas favorecidas con este don) lo que sienten, en ninguna manera lo saben decir ni supieron ni pudieron entender cosa de cómo obra allí el amor» (2); ¿podrá haber misterio más admirable?

Pero, ya que no puede entenderse ni decirse lo que aquí obra el amor, procuraremos siquiera estudiar las palabras de nuestra Doctora á la luz de los principios filosófico-teológicos. Según el Estagirita, citado por Santo Tomás (3), «dijo Aristófanes que los amantes desearían hacerse los dos uno; pero como en este caso

---

(1) *Vida*, cap. XVIII.

(2) *Conceptos*, cap. VI.

(3) I.ª-2.æ, q. 28, art. 1.º, ad 2 um

ó los dos ó uno se destruirían, aspiran á una unión conveniente y decorosa». En este mismo sentido enseña el Dr. Angélico (1), que el amor, ya de concupiscencia ya de amistad, procede de cierta aprehensión de unidad del objeto amado con el que ama; de donde infiere que el amor produce efectivamente la unión real, puesto que mueve á desear y buscar la presencia del objeto amado; y produce formalmente la unión efectiva, en cuanto el mismo amor es tal unión ó vínculo. Ahora bien, si, como dice el Santo Doctor, el movimiento apetitivo subsigue á la aprehensión; siendo tan viva la luz con que se transfigura ante el entendimiento la divina Belleza en la unión mística, ¿cuáles no deberán ser los ardores de la voluntad, y por consiguiente, cuán íntima y estrecha la unión real y formal que de ahí resulta entre Dios y el alma querida?

Es más: puede el amante llegar á tener en su alma complacencia tan íntima y radical del objeto amado, que, con el fin de que en él penetre el amado, se fundan y derritan sus entrañas de caridad, modificándose de tal manera su ser que parezca no vivir en sí, sino en el amado (2).

No otra cosa, bien que en grado inefable, quiere decirnos Santa Teresa al explicar lo que es la mística unión por estas palabras: «Ahora vengamos á lo interior de lo que el alma aquí siente; dígalo quien lo sabe, que no se puede entender, cuanto más decir. Estaba yo pensando cuando quise escribir esto (acabando de comulgar, y de estar en esta mesma oración que escribo)

(1) Ibid., in corp.
(2) Ibid., art. 2.º-5.º

qué hacía el alma en aquel tiempo. Díjome el Señor estas palabras: Deshácese toda hija, para ponerse más en mí, ya no es ella la que vive sino yo». ¿Quién nos explicará convenientemente lo que es *deshacerse el alma*, ponerse en Dios, vivir no otra vida que la divina? Siempre Santa Teresa.

Oigamos la aplicación que del gusano de seda hace á ésta sin comparación más estupenda maravilla de la gracia:

«Entonces comienza, dice, á tener vida este gusano, cuando con la calor del Espíritu Santo se comienza á aprovechar del auxilio general que á todos nos da Dios... Pues crecido este gusano..., comienza á labrar la seda y edificar la casa á donde se ha de morir. Esta casa querría dar á entender aquí que es Cristo. En una parte me parece he leído ú oído que nuestra vida está ascondida en Cristo ú en Dios, que todo es uno; ú que nuestra vida es Cristo (1)... Muera, muera este gusano... y veréis cómo vemos (2) á Dios y nos vemos tan metidas en su grandeza como está este gusanillo en este capucho... Mirá que digo ver á Dios... que se da á sentir en esta manera de *unión*. Pues veamos qué se hace este gusano, que es para lo que he dicho todo lo demás, que, cuando está en esta oración, bien muerto está al mundo, sale una mariposita blanca. ¡Oh grandeza de Dios, y cuál sale una alma de aquí, de haber estado un

---

(1) Efectivamente, San Pablo *ad Coloss.*, III, 3-4, dice: «Vita vestra est abscondita cum Christo in Deo. Cum Christus apparuerit vita vestra.»

(2) Esta palabra la borró el P. Gracián, y puso sobre ella *contemplamos*. (Esta es observación del anotador de la ed. autográfica hecha bajo la dirección del Emmo Sr. Lluch, Sevilla, 1882.)

poquito metida en la grandeza de Dios, y tan junta con Él, que á mi parecer nunca llega á media hora! Yo os digo de verdad, que la mesma alma no se conoce á sí; porque mirá la diferencia que hay de un gusano feo á una mariposita blanca, que la mesma hay acá» (1). Si deseamos ahora saber qué muerte es la que sufre el gusanillo y la vida que recibe la mística mariposa, nos lo dirá también nuestra Maestra, á la vez que nos enseña en general el estado del alma, ó mejor dicho, del hombre todo durante la unión.

«Estando, dice, ansí el alma buscando á Dios (con el entendimiento y voluntad y todas sus fuerzas), siente con un deleite grandísimo y suave, casi desfallecer toda con una manera de desmayo, que le va faltando el huelgo y todas las fuerzas corporales; de manera que, si no es con mucha pena, no puede aun menear las manos; los ojos se le cierran sin quererlos cerrar; y si los tiene abiertos, no ve casi nada; ni si lee acierta á decir letra, ni casi atina á conocerla bien: ve que hay letra, mas, como el entendimiento no ayuda, no sabe leer aunque quiera; oye mas no entiende lo que oye... El deleite exterior que se siente es grande y muy conocido» (2). «Sólo podré decir, escribe más abajo, que se representa estar junto con Dios... Aquí faltan todas las potencias, y se suspenden de manera, que en ninguna manera se entiende que obran. Si estaba pensando en un paso, ansí se pierde de la memoria como si nunca la hubiere habido del: si lee, en lo que leía no hay acuerdo ni parar; si rezar, tampoco. Ansí que á esta mariposita im-

(1) *Moradas* 5.as, cap. II.

(2) *Vida*, cap. XVIII.

portuna de la memoria, aquí se le queman las alas, ya no puede más bullir.»

Después de esta descripción, ¿qué podré yo decir que no sea vulgar, tratando de un misterio tan oculto? Sirva, pues, de conclusión este hermoso concepto del gran místico P. Alvarez de Paz: «In hoc gradu vires istæ (intellectus et voluntatis) quasi in altum maris divinitatis provehuntur, vel Deo immersæ ad summam quamdam lucem et ardorem elevantur» (1): «En este grado de unión las potencias del alma (entendimiento y voluntad) son como impelidas á lo alto del mar de la divinidad, y abismándose en Dios, son elevadas á una región de suma luz y ardor inextinguibles». ¿Qué mayor dicha pudiera apetecer en la tierra el alma felicísima, que parece ser ya compañera de los bienaventurados? Es lo cierto «que se goza un bien, adonde juntos se encierran todos los bienes, más no se comprende este bien. Ocúpanse todos los sentidos en este gozo, de manera que no queda ninguno desocupado para entender en otra cosa interior ni exteriormente» (2).

Aquí no es que los sentidos interiores ni exteriores queden ligados, esto es, arrebatados y perdidos del todo, porque esto no se verifica sino en el éxtasis, como á su tiempo veremos. Lo que sucede es que permanecen, durante la simple unión, como suspendidos y enajenados con cierta manera de desmayo, como la Santa lo declara según vimos.

En cuanto á la energía de la vida vegetativa y locomotriz se puede decir, poco más ó menos, lo mismo, sin

(1) *De Grad. contemp.*, lib v, p. 3, cap. v.

(2) *Vida de Santa Teresa*, cap. xviii.

que al presente sea posible expresar en pocas palabras cómo las potencias todas inferiores van perdiendo de su actividad, á medida que aumentan las superiores del espíritu.

Contra lo antes expresado, nadie juzgue que es inconveniente lo que la Santa dice (1), que «aunque la voluntad es la que mantiene la tela, las otras dos potencias luego vuelven á importunar, y que como la voluntad está queda, vuélvelas á suspender, y en esto se pasan algunas horas».

Para resolver esta dificultad, no se olvide que aquí sucede algo análogo, aunque más levantado, á lo que se explicó en la quietud, respecto á los actos adicionales. Porque, así como la quietud por intervalos desaparece, para dar lugar á otros actos, v. gr., de oración discursiva, pasados los cuales ella vuelve á tomar su puesto; así en la unión, transcurridos los breves momentos que dura (2), puede ocurrir que á ella suceda la oración de quietud, durante la cual ya se entiende que las demás potencias fuera de la voluntad importunen. Pero nunca se crea que esto ocurra durante la uniformidad de la unión, porque sería contra la naturaleza de esta gracia.

---

(1) *Vida*, cap. XVIII.

(2) 2.ª 2.æ, q. 180, a. 8, ad. 2.um, en conformidad con los demás doctores; y Santa Teresa también atestigua, como se ha visto, cuán breve es la unión.

§ V

FASES DE LA SIMPLE UNIÓN

Bien que en el místico deban reconocerse á veces diferentes transportes ó toques divinos que despiertan el alma para que se enamore vivamente de su Señor; pero no parece aventurado juzgar que, cuando se reciben súbitamente sin intermedio alguno en la voluntad, son como los primeros ensayos de la simple unión que ahora bosquejamos.

Esta doctrina está fundada en el magisterio de San Juan de la Cruz (1); y de su autoridad se puede inferir que esos mismos toques ó conocimientos son parte de la unión.

De este modo, sin faltar á la exactitud, se logrará la simplificación que es de tanta importancia en este asunto, no multiplicando sin necesidad los grados místicos.

Y no menos conviene sacar otra consecuencia á todas luces práctica, es á saber: que el toque ó transporte divino, entendido como se acaba de expresar, no pertenece á la categoría de las gracias *gratis dadas*, como tampoco la unión. Seamos lógicos, que esto es lo menos que hay derecho á exigirnos.

Contra esto no hace fuerza el que San Juan de la Cruz llame á estos toques revelaciones; porque bien se cuida de advertir «que no se pueden en rigor llamar re-

(1) *Subida del Monte Carmelo*, l. II, cap. XXVI, según las ediciones antiguas; en la edición crítica de 1912, es el cap. XXIV, págs. 235 y siguientes.

velaciones» (1), y que si lo hace, no es más que «por no multiplicar muchos nombres de distinciones» (2); y por esta misma causa añade después (3) que «no las puede tener sino el alma que llega á unión de Dios, porque son la misma unión».

Ni es tampoco contra lo que se acaba de expresar el que Dios toque inmediatamente en la voluntad. Porque ese toque divino no es sino una preparación que dispone al acto vital en que después el alma se ejercita libre y meritoriamente. En una palabra, sobre la naturaleza de estos sublimes toques no hay más que aplicar los principios generales de la mística contemplación, sin necesidad de acudir á otros extraños, aplicables únicamente á las gracias *gratis dadas*.

Y no vale decir que, al verificarse esa divina, súbita é inmediata impresión en la voluntad, todo es obra de Dios, y no del hombre; porque, después de esa impresión que de suyo es comparable á la gracia actual (4), sobreviene el acto no sólo vital, sino también libre del alma, y sin esto no se concibe toque verdadero que equivalga á la unión.

Es muy digno de considerarse lo que sucede cuando se inician estos misteriosos toques, porque sirven de muy delicada purgación á el alma. ¿Y cómo no, pues que, tan pronto empieza ella á fijar su mirada en la

(1) Ibid., cap. xxv, en las ediciones antiguas; según la edición crítica citada, es el cap. xxiii, pág. 233.

(2) Ibid.

(3) Ibid., cap. xxvi de las ediciones antiguas, y xxiv de la edición crítica.

(4) Th. a Vallgornera, *Theolog. myst.* D. Th., q. 3, disp. 5, art 9, n. 4; apud Meynard., *Traitè de la vie inter.*, t. II, p. 481.

soberana grandeza de Dios con hambre insaciable y sed ardentísima, cuando súbitamente esa Belleza infinita huye á lo lejos dejando al místico las entrañas heridas de un amor que crece sin límites y no puede saciarse?

Al fin es la ley de Dios, que jamás levanta á nueva merced sin purificar de antemano á sus escogidos. Y por lo mismo no cuesta mucho entender que estos primeros como ensayos de unión lleven consigo muy honda pena, al revés de lo que sucede cuando más adelante Dios se une estrechamente para que el alma venga á vistas, como se dijo, y se enamore y prepare al desposorio.

Y en conformidad con este mismo orden, que Dios sigue con sus almas escogidas, muy creíble parece también que éstas reciban, en una esfera del todo espiritual y divina, pruebas y finezas de amor análogas á las que se acostumbran acá en el mundo y que son de muy baja esfera en comparación de aquéllas. Sobre esto me limito á citar algunos lugares del melífluo San Bernardo (1).

---

(1) *Sermon. in Cantic.*, serm. II, III, IV. *Ed. Venet.*, t IV, ap. 244.

SECCIÓN VI

El éxtasis
o sea el segundo período de la unión mística.

(«6.as MORADAS» DE SANTA TERESA)

He aquí lo que nos parece, no en verdad la cumbre de la contemplación, pero sí el punto central adonde convergen casi todas las dificultades con que ha de tropezar el expositor y el apologista de las gracias místicas. Allá en la cima de ese divino don, como después veremos, todavía se condensan impenetrables nubes de misterios; pero éstos afectan casi únicamente á una región de luz y de paz, tan íntimas y sublimes, que la tarea del apologista y del tratadismo se reduce á poco más que á ver serenamente hasta dónde puede llegar por vías extraordinarias la divina refulgencia que se infunda en tan felices almas acá en la oscuridad de este destierro. Y es lo cierto que esa vida misteriosa, directamente al menos, no transciende á las muchedumbres.

Aquí en el éxtasis generalmente sucede lo contrario. Demos que este carisma fulgura en la frente de un místico: la noticia cunde como una corriente eléctrica, se conmueven los pueblos, con frecuencia revive la fe

en lo sobrenatural, ó por lo menos los indiferentes despiertan de su letargo.

Esto, á la verdad, hiere á los incrédulos en lo íntimo de su alma: cuantos hoy aspiran, diríase que al monopolio de imponer al mundo su criterio naturalista, no pueden soportarlo. He aquí cómo forman su plan de campaña:

Ante todo identifican el Cristianismo con su *misticismo particular* (1). Después en su operación de cálculo trascendente sustituyen ese misticismo por el de éxtasis, como lo hacen hoy muchos racionalistas, para quienes «el fenómeno esencial del misticismo es lo que se llama el éxtasis» (2); y con que haya un intermediario que se encargue de vociferar, como lo han hecho muchos, según se verá luego, que el éxtasis es demencia ó neuropatía, nada más fácil á su entender, que echar por tierra al Cristianismo.

Pero detengámonos un poco á presentar en miniatura las varias fases de la guerra que la impiedad incrédula ha dirigido contra la verdad extática.

He aquí ante todo los enemigos con quienes tenemos que entendernos:

Primero hubo quienes identificaron, para su uso particular, el Cristianismo con el éxtasis, y dado este primer paso, ensayaron el segundo de pregonar en academias, libros, congresos y revistas que el éxtasis, accesible, ya que no á todos, por lo menos á los dotados de especial temperamento, era aniquilar la razón.

Disculpa ya tienen los que así pensaban, porque sin

(1) Que así es, ya se probó en otro lugar.

(2) Así entre otros E. Boutroux, *La psichologie du mysticisme*, p. 6.

duda imaginaron que los extáticos perdían el tiempo como los que son víctimas del alcohol ó los mismos suicidas (1).

No dió resultado al racionalismo esta tentativa, y por eso los directores de tal complot pusiéronse á meditar un nuevo plan de ataque. Dijeron que los místicos no renunciaban, como creen los profanos, á los goces del sentido. Lejos de eso, en el éxtasis principalmente encuentran la satisfacción de la concupiscencia. Tal es, según los que así piensan, el fenómeno conocido en la psicología moderna con el nombre de *dinamogenia*...

Renuncio á copiar más, de una publicación que, por el artículo en que el colaborador expresa tan abominables ideas, quisiera ver perfectamente expurgada.

Y bueno es que se entienda que esa publicación es el *Diccionario hispano americano*, á fin de que, sin ese requisito, no ande tanto en manos de personas sencillas y piadosas, que pueden contagiarse fácilmente careciendo del saber teológico (2).

Hay que reconocer también aquí que hay causas que atenúan el crimen que en esto se comete, y que ha repugnado á muchos protestantes é incrédulos. Algunos

---

(1) No faltará quien juzgue inexacto lo que se acaba de indicar: el que no lo crea, puede leer á Cousin, cuyos documentos sirvieron de manantial á muchas enciclopedias, que por desgracia vertidas al castellano, traspasaron los Pirineos.

(2) Quien lea con alguna serenidad y honradez, aunque no tenga fe, lo que ese diccionario contiene en la palabra «Misticismo», indudablemente sentirá cuán justo es lo que se acaba de expresar.—Lo que se dice arriba en el texto, no lo hago extensivo á otros artículos de la misma publicación, que no he necesitado ver. Téngase todo esto así entendido, para que no pierdan los colaboradores, doctísimos y excelentes católicos, de la misma, en otros ramos.

de los pocos que han osado descender á tan radical degradación, parece que han confundido el amor á Jesucristo con el *amor libre*, el cielo con el burdel, á Santa Teresa con Safo, el más sublime espiritualismo con la infame pasión. ¡Desgraciados! En el hombre no aciertan á ver más que el desenfreno...

Como era tan brutal esta agresión de la incredulidad, á nadie extraña que hiciera el efecto contrario al que pretendían los directores del complot; y por esta causa se pusieron á concebir un nuevo ataque más meditado y lento, pero que pudiera ser más decisivo y eficaz. Sigamos su evolución.

Como si no hicieran más que cultivar la Patología sublime, y oficiar de generosos filántropos, crearon varios centros docentes para iluminar al mundo con los tesoros de una ciencia que ellos mismos debieron proponerse crear. Digo esto, porque esa sabiduría recóndita, antes de ellos no existía; baste decir que no existe hoy todavía, como iremos viendo en esta sección. Sin duda, pensaron que lo interesante era investigar un punto oscuro y sombrío en el campo de las ciencias médicas: reservaron para sí sus arcanos; y lo demás, lo vulgar, lo encomendaron á los que no estuvieran iniciados.

Para llevar á cabo este plan (aquí no se les puede negar su perspicacia), diríase que con mirada de lince recorrieron los secretos todos de la fisiología, de la patología, hasta de las ciencias y de la magia antigua y moderna. Y cuando vieron que el sistema nervioso podía ser el centro de toda esa hipercientífica evolución, pues que los nervios, de una parte se prestan por su complejidad á innumerables teorías que fascinan, y de otra, en esta época han ido exaltándose cada día más;

de seguro no habría quien pudiera serenar aquellas inteligencias exaltadas con tan feliz hallazgo (1).

Era de ver cómo las escuelas más célebres de clínica y patología en Europa parecía que estaban consagradas únicamente á la diagnosis y al tratamiento de las neuróticas; de todas partes afluían jóvenes, sobre todo atacadas del gran histerismo, si es que no contraían esta terrible enfermedad en tales centros, que alguno ha llamado laboratorios patológicos, como en otros se elaboran productos químicos.

Pero ¡qué fecundidad de planes vastos en estos hombres de recóndita sabiduría! Todo lo querían reducir á unidad: alucinaciones telepáticas, vista á distancia, sugestiones magnéticas é hipnóticas y otros mil arcanos; todo se lo explicaban, hasta con sencillez y naturalidad. Ríome yo de los vertiginosos movimientos de las mesas parlantes, de las sillas productoras de folletines novelescos, de todos los *mediums* espiritistas, cuando los comparo con estos sabios. ¡Pobre Mesmer, pobres egipcios antiguos con sus encantamientos y arcanos, diré más, pobre Lucifer con toda su experiencia de tantos años, si hubieran sido examinados por este tribunal acerca de la última palabra de la ciencia!

Lo cierto es que cuando ya se vieron cargados de triunfos ante la opinión (de los necios se entiende) en el orden científico, no faltó uno que dijera: «ha llegado

(1) Téngase bien entendido que de ningún modo desconocemos los grandes adelantos llevados á cabo en los dominios de la fisiología y patología por hombres eminentes durante el siglo pasado y lo que va del presente; y que aun en muchos centros á quienes puede aplicarse la alusión anterior, han florecido y sobresalen hoy excelentes católicos, ornamento de la Religión y de la Ciencia.

nuestra hora: hagamos que desfilen ante nosotros los que la fe crédula é insensata de los antiguos en la Edad Media tenía por milagros». Y, efectivamente, su poderosa crítica, confesando resurrecciones de muertos, y otros prodigios de primer orden, con gran aplomo redujeron toda esa serie de hechos á mera expansión de fuerzas manifiestas ó latentes de la naturaleza.

No contentos con esta asombrosa demolición, pasaron á explicar el éxtasis. Para conseguirlo sin salir del círculo de lo natural, dentro de sus laboratorios improvisaron algunos ejemplares de extáticas, es decir, de somnámbulas, unas degradadas por el vicio, aquejadas otras de enfermedades naturales, pero que se prestan á la cábala.

Era de ver entonces cómo, anunciadas por medio de la prensa solidaria las *brillantes* sesiones que habían de celebrarse para *iluminar al mundo con los últimos descubrimientos de la psiquiatría,* exhibíanse ante los espectadores, no trozos de cadáveres para la disección anatómica, pero sí lánguidos y exhaustos seres humanos, principalmente jóvenes desequilibradas, víctimas é instrumento servil, tal vez asalariado, de manipuladores inverecundos y arrogantes.

Como resultado de tan *científicas* operaciones, ostentábase sin tardanza una de estas cosas: ó la superchería criminal, ó la degradante alucinación procurada por hábiles manejos para simular un éxtasis verdadero, y que no era más que el envilecimiento, ó el luciferianismo que Dios permitía muchas veces para castigar con la demencia á los que merecen la perdición.

Aparecía en verdad la extática en escena, rodeada y sostenida por el doctor que desempeñaba su alta misión, como el domador de fieras satisface al público cuando

le exhibe las finas costumbres que alcanzó imbuir con su perseverante educación en el mismo leopardo.

Era de oir entonces al doctor que, ufano con su triunfo del éxtasis artificial, y como quien ha logrado hacer la luz de las inteligencias, exclamaba: «¿Véis esa extática? ¡Pasmáos! Los éxtasis tan celebrados de la doctora de Ávila, no fueron otra cosa: ¡Paso á la ciencia! ¡Atrás la superstición!»

La única diferencia que hay entre unos y otros éxtasis, entre los verdaderos y los de artificio, era que éstos los procuraba el operador de clínica ó el hombre de escena, ya que no el poder de Satanás, y no tendían sino el envilecimiento, por lo menos mental de las pacientes. Los verdaderos, en cambio, no se procuran, se rehusan; no se ostentan, cuanto es posible se esconden; no son para el embrutecimiento, sino para la iluminación celestial; no los opera el manipulador, es Dios omnipotente quien domina, porque puede, la mente y el amor de sus predilectos.

Muchos sectarios, movidos, no por estas razones, sino por la ridiculez en que habían incurrido tales *sabios* con quienes simpatizaban en el fin, sin quedar convencidos de la verdad cristiana; debieron quedar con tantos desengaños hondamente pensativos, y ¡quién sabe si llegaron á desconfiar de los recursos todos de la ciencia para derrocar la verdad católica y el éxtasis de los Santos! Mas pronto se repusieron del susto: ¿cómo? Acudiendo á la psicología modernista. Fijémonos en ésta, que es el último reducto de la impiedad.

Debieron decir algunos, más avisados, en sus confidenciales expansiones: los que hasta aquí han intentado destruir la fe en el éxtasis, se han exhibido demasiado:

no han entendido siquiera los más rudimentarios procedimientos que saben de memoria los mismos prestidigitadores. Hay que refugiarse en el misterio si queremos atraer y presentar como plausibles nuestras teorías naturalistas contra el éxtasis. Por cierto que no faltaban hombres que, consciente ó inconscientemente, para dar vuelo á los conocimientos psicológicos, trabajaban por introducir la *subconciencia*.

No necesitaban más algunos sabios para proclamarse invulnerables. «He aquí, se dijeron, nuestro centro de acción: dentro de ese subsuelo, al menos nuestro ridículo si llegan al fin á vencernos también los católicos, no será tan ruidoso y humillante.»

Y empezaron á pregonar sus *automatismos psicológicos*, *lo inconsciente*, *lo subconsciente*, *lo subliminal*, la luz, la sombra, la penumbra, la reconstrucción, el intuitivismo...

Hubo aquí, si no me engaño, lo que suele haber en otro orden de cosas las más vulgares: como vociferaron tanto los inventores este descubrimiento *subliminal*, que si algo tiene de científico, es tomado de la psicología antigua, es decir, cristiana, bien que vendido como nuevo; hasta sabios católicos que han escrito de psicología, han creído conveniente adoptar el lenguaje moderno y ponerse con gran empeño á dilucidar, hasta donde lo permitiera la ortodoxia, los nuevos descubrimientos de la psicología moderna (1), y á no dejar de encomiar á los psicólogos de la última evolución.

---

(1) Me contento con alegar el hecho: ellos sabrán porqué han obrado de este modo: no censuro la dirección que varios católicos han dado á esta clase de estudios. Sólo es de sentir la falta de cautela con que algunos proceden.

¿Había necesidad de emplear un *tecnicismo exótico* para tomar parte en ese movimiento de la psicología, y dar pruebas de que no se ignoraba la última palabra de la ciencia? Pues manos á la obra; que si, por ejemplo, los antiguos no se amoldarían á mencionar siquiera el *desdoblamiento* de la personalidad, ahora ningún inconveniente hay en ello porque tal lenguaje no sale de centro alguno religioso, sino de los profanos. Con esto y presentarse en la discusión con cierto aire de predominio, analizando hechos no en verdad desconocidos, pero sí clasificándolos según el convencionalismo que inspira la escuela pragmatista por más que carezca de base científica; basta para que ya sea celebrada la publicación de tales escritos, con la única condición de que aparezcan con tendencias antirreligiosas.

En una palabra, es muy difícil formarse idea del sesgo que toman, cada día más pronunciado, las discusiones contemporáneas, dentro del campo llamado psicológico, adonde se llevan los más arduos problemas de la Religión y de la Moral.

Importa, pues, mucho poner en claro lo que *es* y lo que *no es* la unión extática; pero, entiéndase bien, jamás nos ocurre en el presente estudio servirnos del éxtasis como arma de apologética y asunto de polémica contra el racionalismo. Los no católicos, para que tengan derecho á entrar en lid sobre este delicado asunto, deben antes aprender el catecismo de la doctrina cristiana, estudiar los motivos de credibilidad á la luz de la historia universal y de la filosofía; y cuando después hayan creído humildes, podrán terciar en el debate. Sin estos preámbulos, darles, como hacen no pocos escritores católicos fuera de España sobre todo, derecho á la belige-

rancia, es por demás peligroso, sin ventaja alguna de consideración.

Van apareciendo ante nuestra vista los muchos trabajos que publican hoy varios sabios católicos en libros y revistas para convencer, tomando por tema al misticismo, á esos racionalistas empedernidos; y todavía no sé de una conversión lograda por ese camino: de consiguiente, las ventajas no aparecen; en cambio los peligros arrecian.

Muchos de esos apologistas y polemistas católicos, cuya paciencia y mansedumbre admiro (pero que quisiera ver mejor empleadas para disimular ó para defender la intransigencia pura y tal vez heroica de los buenos que pelean por la verdad á secas y sin humanos respetos), lo primero que hacen es, saliéndose de la Tradición, adoptar un estilo y lenguaje que dentro del campo católico no se pueden interpretar del todo en buen sentido, ni lo aprobarían seguramente los grandes maestros y doctores cristianos de otras épocas más felices; atenuar con escándalo de los sencillos, el sentido evidentemente heretical de los contrarios, declinar cobardes el fondo esencial de la disputa para no exasperar al que piensan, ¡inocentes!, reducir al Catolicismo, entonces mismo cuando se ríe de tanto candor y simpleza; y por último, dejar en la penumbra la refulgencia de la verdad mística para que el contendiente incrédulo no quede deslumbrado.

En cambio, si algún católico se levanta y llama impío al que procazmente lo es, esos mismos católicos, tan mansos con los adversarios encarnizados de Cristo y de la Iglesia, yérguense como fieras contra el paladín católico y le declaran medioeval y anticientífico.

Todo esto sucede en el asunto que ahora se va á exponer, y por eso se han juzgado aquí oportunas las observaciones precedentes; mas no se olvide lo que ya se ha insinuado: que en toda esta sección jamás nos serviremos del éxtasis como de argumento de credibilidad en favor de la existencia del orden sobrenatural contra los incrédulos. Para esto ya tenemos en nuestro apoyo los milagros y profecías que nadie puede poner en duda, y entre todos ellos el permanente y secular de la propagación y conservación del Catolicismo, el testimonio de muchos millones de mártires, la sublimidad y excelencia de la doctrina católica y otros muchos que atestigua la historia universal. Quien á esta inmensa luz resiste, ¿creerá en la revelación sobrenatural al oir las descripciones de un hecho singular, ó al ser espectador de sus maravillas?

Es verdad que Dios puede servirse de tal ocasión para convertir á un pagano, y, lo que es más difícil, á un hereje; pero también, si á eso atendemos, le es fácil conseguirlo sin alguna señal exterior, en virtud de su gracia soberana. Mas por nuestra parte, al contender con los incrédulos, no multiplicaremos el número de verdades que deban creer. Cuando hayan asentido al Evangelio, tiempo habrá para convencerlos del supernaturalismo que palpita en todos los hechos particulares que se van sucediendo en el transcurso de los siglos.

Pero procedamos con el orden debido.

CAPÍTULO I

Lo que es el éxtasis.

§ I

ETIMOLOGÍA.—ORIGEN DE LA IDEA DEL ÉXTASIS.—LA TRADICIÓN.—SÍNTESIS

Aquí, como se dijo al definir la Mística, la etimología enseña poco, pero algo indica: εκστασις se deriva de εξ-ιστημι, ó lo que es lo mismo *ex-stare*, que significa *salir de sí*, y *estar fijo*. En efecto, el extático sale de sí porque los sentidos, al menos los exteriores, quedan desamparados; y esto sucede con otro fin superior, que es el de fijarse en un objeto dotado de condiciones aptas para absorber las potencias.

La fuente de la idea que el hombre ha podido tener del éxtasis no hay que buscarla fuera de las sagradas Escrituras (1); por más que Dios á veces en su amorosa y sabia Providencia dispusiera que los mismos SS. Padres y doctores católicos hayan tomado ocasión de los

(1) *Genes.*, II, 20, 21; *Actuum Apost.*, X, 10; ibid, XI, 5; ibid, XXII, 7; *Apocal.*, I, 10; ibid., IV, 2; ibid., XVII, 3; I. Cor., XII, 2-3; ibid, XIV, 14, etc.

libros gentílicos, v. gr., de los neoplatónicos, para fijarse con preferencia en las fuentes de la divina inspiración, y para desenvolver las riquezas encerradas en el sagrado texto acerca del éxtasis verdaderameete místico. Más allá de eso, no vemos fundamento alguno para conceder al pseudomisticismo gentílico influencia en la investigación cristiana del éxtasis sobrenatural. Aparte de esta influencia puramente ocasional, semejante al amor divino que un cristiano recto fomenta en sí al presenciar la degradación del vicio; lejos de haber la filosofía pagana con su éxtasis natural, ilustrado la noción del verdadero y propiamente dicho, hay que convenir en que «el éxtasis divino es el que ha creado por comparación el natural (en cuanto á su idea, se entiende). Si el éxtasis de los santos no hubiera existido, jamás el natural hubiera figurado en la tradición médica, ni aparecería registrado sino en raros tratados de nosología. La verdad es que comparado con el divino, el natural no es más que la sombra del éxtasis» (1).

Así, pues, no hay porqué extrañarse, como de un misterio inexplicable, de tres hechos que nos atestigua la historia. Es el primero la importancia que se ha dado al denominado éxtasis natural, no sólo por los filósofos paganos, sino también por los SS. Padres, principalmente San Agustín (2), y por los mismos médicos de la antigüedad (3).

El segundo es el abuso que la superstición ha hecho

---

(1) Así se expresa el doctor Imbert-Gourbeyre, *La stigmatisation*, t. II, p. 238.

(2) *De Civitate Dei*, l. XIV, cap. XXIV, Mign. P. L., t. XLI, col. 432-3.

(3) Cf. Imbert-Gourbeyre, l. cit.

del éxtasis para deslumbrar á los inexpertos en favor de la magia diabólica, ó de la superchería y de los más insensatos embaucamientos, tanto en la historia antigua como en la moderna, sobre todo desde la malhadada reforma protestante. Y es de notar cómo el espíritu de la mentira ha explotado para extender su poderío sobre las almas, esa predisposición tendenciosa del hombre á lo maravilloso, interviniendo con su poder formidable para arrebatar al hombre á un enajenamiento de los sentidos que en lo exterior imita los efectos sorprendentes del poder divino, y así fascina á tantos infelices ávidos de milagrerías y torpes contubernios.

Que como el diablo, imitando á su modo las obras magníficas de Dios, tuvo arte para inspirar la fundación de un culto, de un sacerdocio, de una virginidad aparente, de una ascética fascinadora con sus purificaciones formidables y de un estado religioso rodeado de misterios para mejor seducir; no de otro modo logró inspirar una pseudomística que en apariencia se transfigurara hasta el apogeo del éxtasis, para que sus desgraciados adeptos no echasen de menos en sus conventículos abominables, nada de cuanto pudiera arrebatar la admiración en el seno del Cristianismo.

Dejando, pues, á un lado las muchas bellaquerías y farsas de histriones dedicados á ganar el pan á costa de la mentira, de ahí arranca la deslumbradora ostentación de las enajenaciones extáticas que tanto prevalecieron en la antigüedad gentílica, y sobre todo las del neoplatonismo alejandrino (1), y no pocas de las que registra

(1) Sin que tengamos por razonable atribuir al demonio muchas de las elevaciones de esos filósofos, como ya en otro lugar se apuntó.

la historia contemporánea, desde que logró ponerse de moda en ciertos círculos el magnetismo, el espiritismo y el hipnotismo con su ceremonial, execrado en gran parte hasta por hombres honrados de procedencias extrañas al campo católico.

De todo lo expuesto sale espontáneamente la división ya clásica del éxtasis en natural, diabólico y divino: división que adoptaron San Agustín (1), Santo Tomás (2), los doctores católicos generalmente y el mismo Benedicto XIV (3).

Por nuestra parte, nos concretaremos á exponer el verdadero éxtasis, el divino; y de los demás no diremos sino lo que sea preciso para discernir el sobrenatural de cualquiera otro que presuma emular su magnificencia y celestiales caracteres.

§ II

EL ÉXTASIS DIVINO.—SU DOBLE ESPECIE.—EL PROFÉTICO. LA UNIÓN EXTÁTICA PERTENECIENTE Á LA CATEGORÍA DE LAS GRACIAS QUE SANTIFICAN.—OBSERVACIONES Á MR. SAUDREAU

No se crea que, con sólo prescindir del éxtasis natural y diabólico, ya nos hemos internado en el asunto propio que aquí se estudia, y que es la progresión ó perfeccionamiento del alma en su ascensión mística, tan

---

(1) *De Genesi ad litteram*, l. XII, cap. XIX et seq., Mign. P. L , t. XXXVI, col. 470 et seq. et alibi.

(2) 2ª 2.æ, q. 175.

(3) *De Servorum Dei beatif. et canoniz. sanctor.*, l. III, cap. XLIX.

pronto como sale de la simple unión, ya declarada.

Todavía antes de poner expedito nuestro camino de investigación, es preciso que distingamos en el éxtasis divino dos especies completamente diversas: una, el éxtasis profético; otra, la unión mística extática. No se juzgue arbitraria esta subdivisión, sin la cual no es posible declinar confusiones de trascendencia.

He aquí lo que enseña el Dr. Angélico: va tratando de la iluminación profética, y apoyado en nuestro San Isidoro de Sevilla (1), para discernir las varias especies de profecías, escribe: «Isidorus... quantum ad impressionem formarum imaginabilium ponit tria, scilicet: *somnium*... et *visionem*... et *extasim* quæ fit per elevationem mentis in aliqua altiora...» (2) Por consiguiente, Santo Tomás reconoce una especie de profecía que se recibe mediante el éxtasis; y así no es de extrañar que haya un éxtasis que pertenezca, como toda iluminación profética, á las gracias *gratis dadas*, y que no puede en modo alguno considerarse como la elevación del alma en el orden místico de las gracias que se ordenan inmediatamente á la santificación de quien las recibe.

No cabe duda que el discernir en muchos casos si el extático recibe puramente la gracia *gratis dada*, ó también á la vez la mística unión con Dios, será cosa muy ardua y acaso cuestión insoluble. Valga un ejemplo, para que al menos toquemos esta dificultad. Nadie ignora que la feliz y candorosa niña Bernardeta, cuando contemplaba la imagen de María Inmaculada en las rocas de Massabielle, era arrebatada en éxtasis; pero ¿de

(1) *Etymologiar.*, l. VII, cap. VIII; Mign. P. L., t. LXXXII, col. 286.

(2) 2.ª 2 æ, q. 174, a. 1, ad. 3.um

qué naturaleza era ese éxtasis de Bernardeta, mucho más cuando aun transcurridos varios años, por no decir toda su vida, la favorecida con tal gracia parece que tenía necesidad de instrucción para cumplir sus deberes religiosos en cuanto á las prácticas más rudimentarias de la oración ordinaria? (1) Así, pues, mientras los biógrafos de esa venturosa joven no presenten nuevos caracteres auténticos, no será temerario juzgar probable que ella en las apariciones de la sagrada Virgen de Lourdes no recibió sino el éxtasis profético.

Por no hacer esta importante distinción, se ve que ciertos autores, al tratar del éxtasis, siembran tal confusión en sus escritos que no se sabe lo que quieren decir. El tantas veces alegado Mr. Saudreau, por ejemplo, después de presentar á Bernardeta extasiada en la gruta de Lourdes, no sabe cómo explicar su éxtasis, ni se determina á decir claramente si es ó no gracia puramente mística (2). Y en su última obra añade: «el éxtasis no es señal infalible de un estado místico muy elevado... (3)

Para evitar esa triste confusión, hay que afirmar muy

---

(1) De ningún modo se juzgue por estas palabras que es nuestro ánimo rebajar en la cosa más pequeña la virtud de esta joven celestial; lejos de eso, abrigamos grande confianza de que la veremos pronto elevada al honor de los altares. Ni lo dicho obsta á que en el último período de su vida recibiera altos dones de oración.

(2) *L'etat mystique*, n. 111, p. 162.

(3) *Les faits extraord.*, p. 194.—Pero sírvase decirnos al menos monsieur Saudreau: ¿el éxtasis pertenece ó no al estado místico, sea ó no sea elevado? ¿Ni eso se concede? ¿Cómo, pues, Santa Teresa concedió á la unión extática los honores de la 6.ª *Morada*? ¿Qué juzgaríamos de su magisterio, si hubiera hecho otro tanto con las visiones? Y, ¿cómo es que

claro que la unión extática es enteramente diversa del éxtasis profético. Este puede, absolutamente hablando, recibirle quien esté en pecado mortal, ó por lo menos no sea propiamente místico. Y por el contrario, la unión extática pertenece á la categoría de las gracias que santifican.

Concretémonos á esta última, que significaremos sencillamente en adelante con el nombre de éxtasis.

§ III

NATURALEZA DEL ÉXTASIS.—NO ES ESENCIAL LA ENAJENACIÓN DE LOS SENTIDOS.—CONFORMIDAD ENTRE LA ESCOLÁSTICA Y LA MÍSTICA, ENTRE SUÁREZ Y SANTA TERESA.—SÍNTESIS DOCTRINAL.—DISTINCIÓN DEL SUEÑO MÍSTICO Y DE LA SIMPLE UNIÓN

No es difícil concebir un organismo cualquiera cuyas funciones vitales alcancen cierto grado de energía que dependa exclusivamente de fuerzas ocultas dentro de sí mismo, y que sin embargo no se dé á conocer sino por los efectos que en él se reflejan y se exhiben al exterior como emanación del principio latente.

Tal es, sin ir más lejos, lo que se verifica dentro de nosotros mismos en las relaciones sustanciales entre el cuerpo y el alma humana. Cuando un filósofo, no bien

---

la Santa asegura que la simple unión es poco menos que el éxtasis? Digámoslo claro: ¿acepta ó no acepta Mr. Saudreau las enseñanzas de Santa Teresa?

asegurado en la doctrina de la tradición espiritualista, estudia esas relaciones; ó saca como fruto de su estudio la negación del alma espiritual, ó por lo menos, al explicar las funciones de dicha energía vital, se contenta con atender puramente á la influencia de los elementos orgánicos que próximamente salen á la superficie, sin atreverse á mencionar los espirituales de donde procede como de su centro toda la energía exterior.

Esto, sin dejar de reconocer la gran distancia que media entre la comparación propuesta y el asunto que nos ocupa, sucede para muchos al estudiar la naturaleza del éxtasis. Como en éste lo regular es que haya enajenación de los sentidos exteriores, juzgan lógico determinarle por esa misma enajenación, y hasta se figuran que pide un absurdo quien suplica á Dios, aunque por otro concepto no lo crean temerario, que si le concede la unión extática no sea de modo que ésta se descubra exteriormente.

Tan falso raciocinio se descubre declarando la esencia del éxtasis, y cómo de éste suele producirse ordinariamente la enajenación de los sentidos exteriores.

Para conocer lo primero, que es lo fundamental en este asunto, acudamos, como de costumbre, á la verdadera Tradición. Lo esencial del éxtasis consiste, no en que se enajenen los sentidos, sino en que sea especialmente elevada el alma á un orden superior, que, lejos de serle connatural, la pone en cierta proximidad con las inteligencias separadas. Por lo mismo, si San Agustín, al tratar del éxtasis, menciona la enajenación sensitiva, no es más que para tratar de la elevación del espíritu, bajo la acción de Dios, hasta la contemplación de

las cosas celestiales» (1). Lo mismo hace sobre todo Santo Tomás (2), el cual enseña que el éxtasis sucede «cuando uno se pone fuera de sí, ya según la potencia intelectiva, ya según la ... apetitiva». Obsérvese que en estas nociones no se cree necesario, para explicar tal elevación, mencionar siquiera el hecho de la enajenación de los sentidos: para darnos á entender que la elevación extática esencialmente no consiste ni queda reducida á la baja esfera sensitiva, cuya participación es mera redundancia de la parte superior; y para quitar obstáculos al espíritu, cuando sea necesario.

Es verdad que el Dr. Angélico menciona también de ordinario la ligadura de los sentidos; pero no sin dejar á salvo lo que es la esencia del éxtasis; es á saber: la contemplación de la verdad divina; y esto supuesto, pasa adelante á distinguir los grados del éxtasis según que se contemple la verdad, ó por semejanzas imaginarias, ó por efectos inteligibles, ó en la divina Esencia (3).

Sobre el anterior fundamento bien se podrá asentar la doctrina que Mr. Ribet nos enseña cuando dice (4): «Fácil nos será establecer por los hechos que muchas almas contemplativas, en particular Santa Teresa, más de una vez han gozado de la unión y del éxtasis sin otra suspensión que la de la voluntad». Y conforme á esta doctrina, el P. Alvarez de Paz no titubea en afirmar pura y simplemente que «la esencia del rapto con-

---

(1) *De diversis quæst. ad Simplicianum*, l. II, quæst. I, n. I; Mign. P. L., t. XL, col. 129.

(2) 1.ª 2.æ, q. 28, a. 3.

(3) 2.ª 2.æ, q. 175, a. 3, ad. 1.um

(4) *La Mystique divin.*, t. I, cap. XIX, p. 302.

siste en que el alma contra su modo natural sea pronta y poderosamente levantada á las cosas superiores» (1). Además la enajenación de los sentidos procede ordinariamente de que al alma, fija en fuerza de la luz y amor vehemente en las cosas divinas, no la queda ya energía siendo como es limitada, para repartir alguna en la sensibilidad externa.

Ahora bien, si la enajenación de la sensibilidad se verifica en los éxtasis ordinarios, por cuanto entonces la energía del alma queda agotada en la región superior del entendimiento y de la voluntad, y así limitada como es, no resta ya parte alguna de esa misma energía para que se distribuya á los sentidos, ¿habrá razón para que se infiera *a fortiori* que en los éxtasis más sublimes y perfectos tiene que verificarse esencialmente la misma ó tal vez mayor enajenación de la sensibilidad no sólo externa sino también acaso de la interna?

De ningún modo. El eximio Suárez nos lo enseñará.

Primero presenta este gran doctor la cuestión de si en la visión intuitiva y gloriosa que algunos santos de un modo fugaz alcanzaron en esta vida de la Esencia divina, tuvieron ó no enajenada la sensibilidad externa é interna, como natural consecuencia de aquella elevación de espíritu; y contesta que no. «Yo juzgo, dice, muy verdadero, que en la visión bienaventurada el entendimiento obra..., por *virtud obediencial*. De donde se sigue

---

(1) *De gradibus contemplationis*, cap. IX.—Que piense así un teólogo, es fácil; lo extraño es que tengan que venir los médicos á enseñarlo á algunos teólogos. El docto Imbert-Gourbeyre dice: «Lo propio del éxtasis es la unión del alma con Dios..., hacia el cual se levanta en alas de la inteligencia y del amor». *(La stigmatisation*, t. II, p. 259.)

que aquella visión no depende de los fantasmas, ni absorbe la natural actividad del alma ó del entendimiento, ni siquiera la ocupa ó distrae en modo alguno. Por consiguiente, aunque se verifique en un alma unida al cuerpo, no impide la operación de los sentidos... Bien sienten á mi parecer los que afirman que, aunque sea milagro ver á Dios acá y milagro el que no redunde de la gloria del alma gloria al cuerpo; pero supuesto ese milagro es natural que no haya suspensión ó éxtasis en los sentidos. Así piensan Molina, Gabriel Vázquez, impugnando á Alejandro Alés» (1).

Pero esto no basta para nuestro intento. En el capítulo siguiente el eximio doctor aplica esa misma cuestión, no á la intuición bienaventurada que pueda haber en esta vida, sino á la contemplación que aquí Dios conceda por medio de especies infusas, por una luz enteramente sobrenatural y por una elevación extraordinaria que guarde proporción con los demás requisitos indicados.

Sentados estos preliminares, no sólo resuelve la cuestión en el mismo sentido que antes dijimos, sino que saca la misma consecuencia *a fortiori*. He aquí cómo resume su pensamiento: «la contemplación de los bienaventurados en esta vida, y la que aquí se verifica por ciencia infusa no producen suspensión en los sentidos, porque los principios de diversos órdenes bien pueden obrar á la vez independientemente el uno del otro sin que se destruyan. Y esto sucede al presente con la potencia natural y la obediencial» (2).

---

(1) *De Oratione*, l. II, cap. XVI, præsert. n. 9 et 10.

(2) Ibid., cap. XVII.

Duele en verdad reducir á un brevísimo compendio lo que dice extensa-

Tal es la teoría del gran teólogo, y que su eximia prudencia redujo al orden práctico conforme á las proporciones que consentía la atmósfera no poco viciada de aquel gran siglo en que tanto cundían las milagrerías y embaucamientos, y tan necesaria era la fortaleza y magnanimidad para que por otra parte tal contagio no hiciera pusilánimes á los doctores para admitir íntegra y francamente todo el plan divino de la santificación.

Santa Teresa, elevada al apogeo de la santidad, allí bebe á torrentes la eminencia del genio y de la luz divina para conocer, no como el escolástico en fuerza de trabajoso y difícil discurso, sino viendo en la gloria de su alma lo que sucede en la cumbre del éxtasis.

Primero nos describe aquel cielo de su espíritu sin nubes de fantasmas, sin especies que no sean infusas, en fin, emulando la vida del ángel. No se crea exageración: según la Santa, llega un día en que «no tienen que ver los sentidos ni potencias, que se descubrió Su Majestad al alma y la metió consigo adonde á mi parecer no osará entrar el demonio ni la dejará el Señor; ni todas las mercedes que hace aquí á el alma... son con ningún ayuda de la mesma alma, sino la que ya ella ha hecho de entregarse toda á Dios. Pasa con tanta quietud y tan sin ruído todo lo que el Señor aprovecha aquí á el alma y la enseña, que me parece es como en la edificación del templo de Salomón, adonde no se había

---

mente y con tan admirable sabiduría este sabio doctor. Y por eso lo más conveniente es que cada uno lea este punto en su obra original, y así se notará al mismo tiempo en el gran Suárez suma veneración hacia el Dr. Angélico, del cual no prescinde, sino que trabaja por explicar, cuanto puede, su sentir.

de oir ningún ruido: así en este de Dios, en esta morada suya, sólo Él y el alma se gozan con grandísimo silencio. No hay para qué bullir ni buscar nada del entendimiento... Aquí no obran las potencias, sino están como espantadas» (1).

Si se analizan las palabras anteriores, se verá que la Santa retrata el alma puesta en la sublimidad que el P. Suárez exige para que se pueda verdaderamente afirmar, como se vió, que obra en virtud de potencia obediencial. Esto es indudable.

Repárese en que el trozo anterior está tomado de las *Moradas 7.as*; pero eso no es dificultad para que se aclare el asunto propuesto. Nuestro objeto ahora es conocer la naturaleza del éxtasis; y conforme á esto será luminosa enseñanza de la Santa la que verse acerca de ese mismo objeto, tómese esa enseñanza de donde se quiera, con tal que conste en la edición autográfica, que equivale á tener delante el mismo original.

Ahora bien, á continuación de las palabras últimamente transcritas, la Santa prosigue: «Yo lo estoy (es decir, *espantada)* de ver que en llegando aquí el alma, todos los arrobamientos se le quitan si no es alguna vez, y ésta no con aquellos arrebatamientos y vuelo de espíritu, y son muy raras veces, y esas casi siempre no en público como antes, que era muy ordinario» (2). Observemos ahora lo siguiente:

Antes de escribir la Santa estas últimas palabras hizo una fuerte llamada de muchas líneas colocadas en varias

---

(1) *Moradas 7.as*, cap III.

(2) Así la Santa en el autógrafo original, en la pág. 212, colocada en la parte inferior del papel.

direcciones, y al margen opuesto otra llamada más sencilla pero bastante significativa que separa el texto en que aparecen las palabras transcritas del margen en que consta muy legible y de letra un poco más menuda, pero de la misma Santa al parecer, esta nota importantísima: «el quitar se llama aquí quanto á perder los sentidos». Más diré: procuró ella usar de la mayor precaución para que se conociera bien á qué palabras del texto debía referirse esa nota aclaratoria; y para ese fin colocó dentro del texto una línea que separa «alguna vez», de «y esta no como» etc.; y otra al terminar la frase arriba alegada.

Por consiguiente, no se puede dudar que Santa Teresa tuvo por cierto que los arrobamientos ó éxtasis, si se pierden ordinariamente en las *Moradas 7.as, no se verifica esto más que en cuanto á perderse los sentidos;* que en lo demás, en la elevación del espíritu, que es la esencia del éxtasis, entonces continúan.

Resulta de todo lo expuesto, que la esencia del éxtasis y del rapto hay que buscarla en la íntima unión del alma con Dios por el entendimiento y la voluntad, en tal grado que sea capaz de suyo para suspender no sólo negativamente, sino también de un modo positivo y aptitudinal los sentidos al menos externos, con tal que por otra parte no haya nueva causa que impida esta suspensión.

Y es de notar que llamó la atención del Sr. La Fuente este mismo modo de pensar de la Santa, como consta de la nota que puso á las Obras de la misma en una de sus ediciones. Y todavía con más claridad, si cabe, se advierte lo mismo en la siguiente variante que sobre el pasaje anterior de las *Moradas 7.as* trae la autorizada

edición de Foppens. Helo aquí: «Yo lo estoy de ver, dice, que en llegando aquí el alma, todos los arrobamientos se le quitan, si no es alguna vez (el quitarse los arrobamientos, como aquí digo, es quanto á estos efectos exteriores de perderse el sentido y calor; dízenme que esto no es sino accidente dellos, y que no se quitan, pues lo interior antes se acrecienta) ansí que los arrobamientos en la manera que digo cesan». Después de citar en sustancia estas mismas palabras de la Santa el P. Fr. Agustín de San Ildefonso, en el siglo XVII, concluía diciendo (1): «Todas son palabras de Santa Teresa y no necesitan demostración, de las cuales se colige cómo hay arrobamientos sin que se pierdan los sentidos, y cómo el perderse es imperfección ó flaqueza de nuestra naturaleza, la cual se turba delante de tanta luz».

Pudiera objetarse á la doctrina precedente que la enajenación de los sentidos debe ser cosa esencial al éxtasis, en atención á que los teólogos aseguran comúnmente que, para verificarse esa misma enajenación, no se necesita nuevo milagro, sino que es una consecuencia natural de lo que el alma conoce, ama y goza durante esa divina comunicación. Luego si la enajenación de los sentidos, al menos los exteriores, es consecuencia natural, hay que inferir que es esencial al éxtasis.

Contestación: hay éxtasis cuya naturaleza exige como efecto natural la enajenación de los sentidos externos, y otros no. Pertenecen á la primera categoría aquellos que se verifican con el concurso y cooperación antecedente y concomitante de la sensibilidad interna. Porque ocupada y abismada esta por completo en la unión ex-

(1) *Theolog. mystic.*, l. II, grad. 4, tract. 4, cap I.

tática, por supuesto á proporción de su actividad, ya no puede ella naturalmente contribuir á que los sentidos externos se actúen, y así es fuerza que queden en la más completa abstracción.

No así cuando la unión extática se verifica sin que la imaginación coopere en modo alguno á ella; porque entonces queda expedita para su actividad natural, y quedan expeditos también, por consiguiente, los sentidos externos para actuarse cada uno en su objeto propio.

Ahora bien, lo primero sucede por lo general en la unión extática que pertenece á las *Moradas sextas* de Santa Teresa, esto es, antes de la unión estable y trasformante; y lo segundo después de haber alcanzado esta suprema unión el alma feliz.

Y he aquí porqué el no seguirse enajenación de los sentidos en la unión extática de las *Moradas sextas*, sería un milagro, y al contrario ordinariamente lo sería el que en la unión de Matrimonio espiritual se verificase la abstracción de los sentidos exteriores.

Tal es la doctrina del P. Scaramelli (1), apoyada, como diré oportunamente, en Santo Tomás y el Padre Suárez.

Sentados los fundamentos anteriores, y dada la importancia de este punto, parece conveniente resumir la doctrina toda que se necesita tener en cuenta para que conozcamos las relaciones que durante el éxtasis hay entre la vida espiritual y la sensibilidad, agregando algo acerca de la vida vegetativa.

I. Ante todo es indudable que la sensibilidad externa no ha de actuarse necesariamente para que el alma

(1) Obr. cit., tract. 3.º, cap. XXIX.

pueda llegar á cualquiera especie de contemplación, ya sea adquirida, ya infusa, y mucho menos al éxtasis: antes ésta ordinariamente es tanto más alta y sublime, cuanto el contemplativo va cerrando en progresión las puertas de sus sentidos externos para morar silencioso en el santuario escondido de su alma. Tan evidente es esta verdad, que no necesita demostración, por experimentarlo todas las almas que al menos una vez en su vida han procurado entregarse al ejercicio de la meditación. Así lo enseña admirablemente nuestra seráfica Doctora cuando dice: «Si es verdadero el recogimiento siéntese muy claro porque acaece alguna operación (no sé cómo lo dé á entender, quien lo tuviere sí entenderá) en que parece que se levanta el alma con el juego, que ya ve lo es las cosas del mundo. Álzase al mejor tiempo y como quien se entra en un castillo fuerte para no temer los contrarios, retira los sentidos destas cosas exteriores, y dales de tal manera de mano, que sin entender se les cierran los ojos por no las ver, porque más se despierte la vista á los del alma. Ansí quien va por este camino, casi siempre que reza tiene cerrados los ojos, y es admirable costumbre para muchas cosas, porque es un hacerse fuerza á no mirar las de acá: esto al principio, que después no es menester, mayor se le hace cuando en aquel tiempo los abre. Parece que se entiende un fortalecerse y esforzarse el alma á costa del cuerpo, y que le deja sólo y desflaquecido, y ella toma allí bastimento para contra él.» (1)

II. No hay repugnancia alguna en que la alta con-

(1) *Camino de perfección*, cap. xxviii Este admirable trozo no está en el códice Escurialense. Véase la ed. del Sr. Herrero Bayona, págs 184-5.

templación, principalmente si llega al grado del éxtasis, impida el ejercicio de la sensibilidad externa, hasta el punto de que ésta no pueda actuarse. Tal es la doctrina ciertamente enseñada por Santo Tomás (1), y expuesta por su intérprete el cardenal Cayetano sobre el mismo lugar. La razón teológica nos la enseña ó aclara, mejor dicho, el eximio Suárez cuando dice: «virtus animæ est finita, et asorpta vehementer in superioribus, ac internis actionibus, non potest simul ad inferiores et externas descendere» (2).

III. Que efectivamente ha llegado la contemplación á impedir el ejercicio de la sensibilidad externa, es indudable. Los pasajes antes citados de Santa Teresa de Jesús lo demuestran evidentemente, sobre todo los capítulos IV y V de las *Moradas sextas* de su *Castillo interior*.

IV. Ahora bien, tal enajenación de la sensibilidad externa ¿podrá obrarse ó de hecho se obra alguna vez en fuerza de la contemplación meramente natural ó filosófica? Sobre esto Santo Tomás parece opinar afirmativamente. El cardenal Cayetano lo enseña así de una manera terminante y clara (3). Suárez compendia acerca de este punto cuanto la más alta discreción y madurez de juicio pudieran desear, cuando en el número siguiente al lugar citado, después de exponer á San Agustín *De Civitate Dei*, cap. XXIV, y de alegar sobre el mismo punto otros varios ejemplos de filósofos de la anti-

---

(1) 2ª 2.æ, q. 175, a. 2

(2) *De Religione*, tract. 4, l. II, cap. XV, n. 12.

(3) 2.ª 2 æ, q. 175, a. 2.—No será inútil ver sobre esto á Schram, *Theol. mysticæ*, t II, § 576-577.

güedad que nos traen las historias profanas, concluye: «Veruntamen hæ rationes solum probant consecutionem illam esse naturalem ex hypothesi, quod anima applicet totam suam vim ad internam considerationem. An vero possit ipsa sola sua virtute naturali ita vehementer applicare attentionem suam internam, non constat.» Nosotros sin pretender añadir cosa alguna á tan profundos conceptos, nos contentaremos con indicar que aun dado, y no concedido, que la contemplación meramente filosófica pudiese enajenar por completo los sentidos externos, distaría infinitamente tal abstracción de los altos arrobamientos, éxtasis y raptos obrados en los Santos por obra extraordinaria y sobrenatural de Dios, y muy especialmente en nuestra gloriosísima Santa Teresa. Porque en la contemplación natural la abstracción de los sentidos externos no se verificaría jamás, según confesión de los mismos racionalistas, sin procurarla los contemplativos; pero en la sobrenatural, lejos de procurarse dicha abstracción, todos los místicos Doctores enseñan que, al menos al principio para evitar ilusiones y fomentar la humildad, debe pedirse á Dios incesantemente no se digne visitarla con una gracia tan extraordinaria. Léanse las páginas de fuego divino que escribió nuestro encarnado Serafín sobre este mismo punto, y se verá cuán amorosas quejas dirigía al divino Esposo pidiendo no la regalase de esta manera tan desacostumbrada. «Es ansí que me parecía, cuando quería resistir, que desde debajo de los pies me levantaban fuerzas tan grandes, que no sé cómo lo comparar, que era con mucho más ímpetu que estotras cosas de espíritu, y ansí quedaba hecha pedazos; porque es una pelea grande, y en fin aprovecha poco cuando el Señor

quiere, que no hay poder contra su poder» (1). Y cuando fatigada sin poder ya resistir por más tiempo, caía rendida entre los brazos del amoroso Jesús, y dispuesta á ir con Él adonde quisiere llevarla, olvidada de sí misma, levantando su vuelo majestuoso sobre todo lo creado, felizmente sumergida en Dios, yertos sus miembros, suspendido su cuerpo en el aire como una paja, fulgurando su rostro como otro Moisés sobre el monte, ¿adónde iría? ¿Qué vería? ¿Qué vuelo tomaría su espíritu privilegiado?

Pero contentémonos por ahora con preguntarnos: aun dado que pudiera obrarse la enajenación de los sentidos externos por causas puramente naturales, ¿qué hay de común entre el éxtasis natural efecto de la contemplación filosófica, y el místico que se verifica á impulsos del amor sobrenatural? (2). Mas continuemos nuestro estudio.

V. Supuesta la doctrina precedente, ¿bastará por sí misma la contemplación sobrenatural para producir estos admirables efectos, ó se necesitará para ello otra gracia también sobrenatural distinta de aquella primera? Para contestar satisfactoriamente á esta pregunta, debo antes advertir que, si bien el acto de contemplación infusa, la única en que ahora me ocupo, es de esencia sobrenatural, pero el modo con que el entendimiento contempla puede ser ó no ser acomodado á la naturaleza en cuanto á la composición del discurso, á la

---

(1) *Vida*, cap. xx.

(2) Es notable lo que escribió sobre este punto el docto P. Poulain en su *Grâces d'oraison*, p. 553 ed. 5.ª Léase, y se verá con qué discreción y prudencia discurre contra el llamado éxtasis natural.

dependencia de la fantasía, á la formación de las especies inteligibles que iluminan al entendimiento posible y en cuanto á otras condiciones semejantes.

Cuando el entendimiento obra acomodándose al modo propio de su esfera ó naturaleza, se dice con razón que contempla por virtud natural, aunque, repito, también entonces la contemplación es sustancialmente sobrenatural. Pero si el entendimiento contempla del segundo modo, y sobre todo independiente de la fantasía, obra por virtud obediencial, porque entonces el alma, obedeciendo á la omnipotencia de Dios, es fortalecida para proceder así á manera de las almas separadas del cuerpo, ó como si fuera pura inteligencia angélica.

Esto supuesto, cuando la contemplación se verifica del primer modo, así absorbe y agota la actividad del alma, que es natural no la deje energía bastante para actuar otras potencias que las meramente espirituales, y por lo tanto deben quedar desamparadas y como en soledad, por lo menos las de la sensibilidad externa. La razón es porque, según ya se dijo, la actividad del alma es finita y limitada; y por consiguiente, abismada en un objeto infinito como es Dios, mediante una luz abundantísima que la conforte extraordinariamente, por necesidad ha de concentrarse la virtud natural en las interioridades de las potencias así ennoblecidas, hasta el punto de verificarse por lo mismo una completa abstracción de los sentidos externos. No sucede esto cuando el alma contempla por virtud obediencial: entonces su natural energía queda intacta, por decirlo así, á pesar de la contemplación, y por lo tanto en condiciones para poder distribuirla, de modo que se actúen, no sólo las potencias sensibles internas, sino también las externas.

Esto cabalmente se verificó en el Salvador durante su vida mortal; y sucederá á todos los bienaventurados después de la resurrección de la carne, cuando abismados en la luz eterna vean y oigan con los sentidos del cuerpo glorioso, sin que puedan razonablemente considerarse estos actos sensibles nuevos y contínuos milagros que no deben multiplicarse sin necesidad. Por el contrario, el milagro le habría si hubieran de suspenderse entonces positivamente las operaciones de la sensibilidad externa.

VI. Pasemos ahora á examinar si la contemplación extática se obró en el alma privilegiada de Santa Teresa por virtud natural ó por virtud obediencial. Para resolver este punto con acierto, basta dar una leve ojeada á sus Obras, y nos persuadiremos de que en lo subido del éxtasis, cual se describe en las *Moradas sextas* del *Castillo interior*, sólo obraban las potencias espirituales por virtud natural en el sentido expuesto, como más extensamente se verá después. Es por lo tanto indudable que la virtud natural del alma quedaba entonces absorta y agotada en el ejercicio del entendimiento y de la voluntad; y que por lo mismo esta contemplación, aunque sustancialmente sobrenatural, como ya queda expuesto, no se obraba por virtud obediencial, sino de un modo proporcionado á la natural condición del hombre.

No así cuando el Señor lleva el alma á la morada última de su amor inefable. Ya vimos cómo entonces, según Santa Teresa, se quitan los arrobamientos y vuelo de espíritu únicamente *cuanto á perder los sentidos* (1), aun cuando por otra parte haya que convenir en que se

(1) *Moradas* 7.as, cap. III.

aumentan en lo que tienen de esencial. Es decir, que se aumenta la causa para disminuirse el efecto: ¿será este misterio digno de la consideración del hombre? Y, ¿serán la ciencia humana y la filosofía capaces de darnos la clave de tantas maravillas? Sólo la luz superior y la teológica pueden iluminarnos para conocerlas algún tanto: ¿cómo? Diciendo que en la cumbre de la Mística el alma contempla por virtud obediencial, es decir, de un modo enteramente sobrenatural, extraordinario y milagroso, á manera de los ángeles, y también de los bienaventurados que ven clarísimamente con la luz de la gloria á Dios, y al mismo tiempo ejercen con santa libertad las funciones de los sentidos externos en su glorioso cuerpo.

Expuestos los principios que deben regir sobre el particular con relación á la sensibilidad externa, paso á delinear los que se relacionan con la interna.

VII. Absolutamente hablando, es cierto que puede un alma contemplar sin la cooperación de la fantasía. La razón es innegable: el acto de entender es realmente distinto de la imaginación. Bien claro nos lo enseñó Santa Teresa en su lugar (1), sin necesidad de que ahora lo repitamos. Además los actos de la imaginación no son causa verdadera de la actividad intelectual, sino cuando más su ocasión ó efecto; de consiguiente, no hay entre una y otra facultad dependencia intrínseca alguna, sino cierta simpatía natural que Dios puede fácilmente impedir en cuanto á los efectos.

VIII. Que de hecho llega á contemplarse sin la cooperación de la fantasía y demás sentidos internos, nos

(1) Véase el cap. III de *nuestros Estudios sobre las Obras de Santa Teresa.*

lo declara también nuestra gloriosa Santa, como ya vimos.

Es indudable que la contemplación que se obra de este modo no puede verificarse naturalmente, sino que se necesita para ello un milagro de la divina gracia. Enseña el Doctor Angélico «que la contemplación humana en el estado de la presente vida no puede ser sin fantasmas» (1); y «que la ilustración del divino rayo en la presente vida no se obra sin el velo de los fantasmas, por cuanto es connatural al hombre en el mismo estado no entender sino de este modo» (2). Lo mismo escribió el autor sublime de *Cœlesti Hierarchia* (3): «Imposibile est lucere nobis divinum radium nisi varietate sacrorum velaminum circumvelatum». No de otro modo se expresaba San Gregorio Nacianceno (4).

Esta doctrina se apoya en aquel principio filosófico sentado por Aristóteles (5): «Necesse est intelligentem phantasmata speculari»; y lo comprueba nuestra propia experiencia.

IX. Resta examinar si la contemplación, al llegar al grado de arrobamiento, puede extasiar ó ligar positivamente los sentidos internos de tal modo, que no les sea posible actuarse. Sobre esto conviene recordar la distinción anteriormente aducida entre la contemplación que se verifica por virtud, en cierto modo natural, y la que se obtiene por potencia obediencial. En cuanto á

---

(1) 2.ª 2.æ, q. 180, art. 5.º, ad. 2.um

(2) Ibidem, q 174, art. 2 º, ad. 4.um

(3) Cap. 1.

(4) *Orat.* 2.ª *de Theol.*, Migne. P. G., t. XXXVI, præsert. col. 30.

(5) 3.º *de Ánima.*

esta última, es de notar que, no sólo puede ejercitarse en ella el alma cuando disfrute de la visión beatífica, sino que también en la vida presente; si Dios por su infinita misericordia quiere elevarla á ese grado de inteligencia superior por medio de ilustraciones de todo punto sobrenaturales y especies infusas proporcionadas á tan alto don.

Esto supuesto, es indudable que, así como la contemplación obrada por virtud obediencial no extasía los sentidos externos, tampoco impide ó liga positivamente los internos. La dificultad es cuando en la contemplación procede el entendimiento de un modo proporcionado más ó menos á su natural condición. Y aquí es de notar una esencial diferencia en la relación que el éxtasis guarda ya con los sentidos externos, ya con los internos. Porque, como antes se expuso, siendo finita y limitada la energía del alma, ésta queda absorta y como agotada en el acto del arrobamiento sin que reste nada de ella para ejercitarse en los actos de las potencias sensibles externas. Mas, ¿sucederá lo mismo con relación á los sentidos internos en fuerza y por consecuencia natural de la misma contemplación? De ningún modo: la razón es clara, y está ya indicada al dar por cierto con Santo Tomás que *naturalmente* hablando no puede entenderse sin fantasmas; y aquí se trata de la inteligencia que se actúa, no por potencia obediencial, sino fuera de este orden milagroso, y por lo mismo mediante la cooperación de la fantasía.

Así pues, en tales condiciones, el éxtasis no impide, por orden regular al menos, que la fantasía tome en esa divina comunicación la parte que le corresponde.

X. Cuando en el éxtasis queda suspendido el ejerci-

cio de la sensibilidad interna, es natural que el apetito sensitivo, que la sigue como la sombra al cuerpo, quede también suspenso; y, por lo tanto, nada particular ocurre decir ahora, sino aplicar la doctrina anteriormente sentada.

XI. Otra cosa es tratando de las funciones de la parte vegetativa. Oigamos sobre esto brevemente á la Santa: «En queriendo, dice, arrebatar esta alma, se le quita el huelgo de manera, que, aunque duren un poquito más algunas veces, los otros sentidos en ninguna manera pueden hablar, aunque otras veces todo se quita de presto, y se enfrían las manos y el cuerpo, de manera que no parece tiene alma» (1). Ocurre aquí preguntar: en el éxtasis, ¿se suspenden totalmente las operaciones vegetativas, y sobre todo la nutrición y circulación de la sangre? A esto contestaremos negativamente con Santo Tomás (2). La razón la desenvuelve el eximio Suárez, que escribe: «Dico ergo, opera vegetativae animae exerceri proxime per qualitates omnino materiales, et agentes necessario alteratione materiali, et quoad hanc partem impediri non posse per contemplationem, quia illa actio non pendet ex attentione ipsiusmet animae, sed ex solis qualitatibus» (3).

Para terminar este punto, veamos en qué se diferencia la simple unión de la unión extática. Aquella es la que de suyo no es capaz para producir la enajenación aptitudinal de los sentidos externos; y la extática, por el

---

(1) *Mor.* 6.ª, cap. IV.

(2) Q. 13, *De Verit*, art. 4.º

(3) *De Relig.*, lib. II, cap. XVIII, n. 7.

contrario, siempre que no lo impida otra causa superior.

Y por lo que toca al sueño místico, también hay otra nota característica que le distingue del éxtasis propiamente dicho. Á propósito de esto, muy admirablemente pinta Santa Teresa el feliz momento en que el alma entra en la región de esa extática luz divina: «Coge el Señor el alma, digamos ahora, á manera que las nubes cogen los vapores de la tierra y levántala toda ella; y sube la nube al Cielo y llévala consigo, comiénzale á mostrar cosas del reino que tiene aparejado» (1). He aquí cómo: «Estando el alma, aunque no sea en oración..., parece que Su Majestad desde lo interior del alma hace crecer la centella... que abrasada toda ella como un ave fénix, queda renovada. Y ansí limpia la junta consigo, sin entender aquí sino ellos dos» (2). Mas ¿será tan íntima esa comunicación, que no dé lugar á reflexión como en el sueño místico? Lo cierto es que no se pierde la reflexión ni en el apogeo del éxtasis. Por eso continúa: «Ni aun la mesma alma entiende de manera que lo pueda después decir, aunque no está sin sentido interior». No creo aventurado asegurar que aquí la Santa por *sentido interior* entiende la conciencia. Cierto que, según dice, no es enteramente clara: es que aún no ha llegado á la unión consumada en que *se quitan las escamas de los ojos*. Por ahora baste leer las palabras siguientes: «Porque, asegura ella, la unión del éxtasis, no es como á quien toma un desmayo ú parasismo, que ninguna cosa interior ni exterior entiende. Lo que yo en-

(1) *Vida*, cap. xx.
(2) *Mor.* 6 as, cap. iv.

tiendo en este caso es que el alma nunca estuvo tan despierta para las cosas de Dios ni con tan gran luz y conocimiento de Su Majestad». No de otro modo se explica en la relación que de su vida interior escribió al P. Rodrigo Álvarez, donde dice sobre esto mismo: «Paréceme que quiere aquí el Señor que el alma entienda más de lo que goza que en la unión». Tal es el fundamento seguro para discernir el místico sueño del éxtasis, y nueva garantía para profundizar la verdad de tan sublimes enseñanzas.

Tampoco dejemos de admirar la sabiduría con que la Santa presenta esta otra objeción á la doctrina precedente. «Parecerá imposible, porque si las potencias están tan absortas que podemos decir que están muertas y los sentidos lo mesmo, ¿cómo se puede entender que entiende ese secreto?» Confundámonos por fin ante la humildad que brilla en esta su respuesta: «Yo no lo sé y quizá ninguna criatura sino el mesmo Criador». ¿Será que Dios ensancha la energía y poder del alma para que no se embeba toda y se agote en el conocimiento directo de la divina Belleza como en el sueño místico, sino que además quede libre y bastante capaz para el doble conocimiento directo y reflejo? Júzguelo quien pueda.

§ IV

LA ELEVACIÓN EXTÁTICA DEL ESPÍRITU REFLEJADA EN EL CUERPO.—SU EXPLICACIÓN NO PERTENECE AL ORDEN DE LAS GRACIAS QUE SANTIFICAN Á QUIEN LAS RECIBE.—ASOMBROSA VARIEDAD CON QUE BRILLA EL AMOR DIVINO

Compendiemos lo que el Señor hace en el orden místico para apoderarse gradualmente tanto del alma como del cuerpo del que escoge para ostentación de sus grandes misericordias.

Primero despoja al alma de su actividad connatural. Luego se une Dios íntimamente al místico en el centro de su alma, y en el cuerpo aparece como un germen delicado de la suspensión de los sentidos; hasta que por fin éstos se rinden perfectamente al poder irresistible del amor divino. ¿Qué restará después?

Convertida el alma en dócil instrumento de la amorosa misericordia divina, en la esfera de la potencia obediencial; mientras el espíritu vuela libre por esa incomparable región, el cuerpo queda como un bienaventurado para tomar parte en las obras de la caridad, reina de las virtudes. Ahí diríase que la ascensión mística se sublima al mayor grado posible en esta vida. Sin embargo, resta una nueva fase para el cuerpo.

Por una parte, nada terreno le impresiona; mas de tal suerte ríndese dócil á las elevaciones que va el alma recibiendo en el apogeo del éxtasis, que viene á ser como luminoso reflejo de lo que el alma ve, contempla

y ama: es como un celestial cinematógrafo vivo de lo que en las regiones angélicas el alma goza y sufre.

Los ejemplos que pueden alegarse para confirmar esta maravilla, son muchos y muy auténticos, bien que el juicio irreformable acerca de ellos pertenezca á la Iglesia nuestra Madre.

El docto profesor de medicina Mr. Lefebvre nos ofrece la siguiente descripción de la joven extática Luisa Lateau: «Declarado ya el éxtasis (1), procuremos describirle con toda exactitud. Durante la mayor parte de él, Luisa permanece sentada. El cuerpo, ligeramente inclinado hacia adelante, descansa en el borde de la silla y queda inmóvil como una estatua; las manos ensangrentadas se apoyan en las rodillas, ocultas en el lienzo que las envuelve; tiene los párpados abiertos y en una inmovilidad absoluta; sus ojos están dirigidos hacia arriba y un poco á la derecha. La fisonomía de la joven expresa una atención profunda que la absorbe por completo: diríase que se halla enajenada en una contemplación lejana. Tanto su actitud como su fisonomía sufren frecuentes cambios: ora la expresión del rostro se anima, los ojos se humedecen, una sonrisa de felicidad entreabre la boca; ora los párpados quedan medio cerrados y velan la mirada, el rostro se contrae, las lágrimas surcan lentamente las mejillas; ora la cara se vuelve pálida, la fisonomía refleja una expresión de profundo terror, acompañado con frecuencia de estremecimientos y de un grito ahogado. Á veces el tronco eje-

(1) Véase su Obra *Luisa Lateau, de Bois d'Haine, Su vida—éxtasis—estigmas, Estudio médico*; y que reprodujo el Conde de Peñalver en su *Suma filosófica del siglo XIX*, t. II, 3.ª part , B, pág. 418.

cuta un movimiento de rotación lento, y los ojos se mueven como para seguir un acompañamiento invisible. Otras veces se levanta y empieza á andar, apoyando en el suelo solamente la punta de los pies, de manera que parece va á elevarse; levanta las manos, las junta, ó las tiene abiertas en la posición de los orantes de las catacumbas; mueve los labios y está como jadeante; su mirada se anima y su semblante, natural antes del éxtasis, se transfigura y se ilumina, adquiriendo una belleza verdaderamente ideal. Añádase á este espectáculo el aparato de los estigmas: La frente coronada de su sangrienta diadema, de donde la sangre desciende á lo largo de las sienes y de las mejillas; las manos pequeñas y blancas, marcadas en su centro con una llaga misteriosa, de donde parten como rayos, regueros de sangre: colóquense delante de este extraño espectáculo grupos de hombres y mujeres de toda condición, entre los cuales no se ve un sólo semblante que no exprese una emoción respetuosa, y se tendrá una idea de las escenas que hemos presenciado muchas veces en Boix d'Haine.

Á la una y media, al empezar la escena del prosternamiento que voy á describir, la extática cae con frecuencia de rodillas, juntas las manos y el cuerpo muy inclinado hacia adelante; su rostro toma un aspecto de contemplación, cada vez más profunda. Permanece en esta postura cerca de media hora; luego vuelve á levantarse y se sienta. Hacia las dos, cambia la escena. La extática se inclina un poco hacia adelante, se levanta con alguna lentitud; luego, bruscamente, y como por un movimiento de proyección, cae de cara contra el suelo. Así echada, apoya la cabeza sobre el brazo iz-

quierdo, tiene cerrados los ojos, la boca entreabierta, los miembros extendidos en línea recta y cubiertos por la ropa hasta los talones. Á las tres, hace un movimiento brusco; los miembros superiores se extienden transversalmente en cruz y los dos pies se cruzan descansando el dorso del pie derecho sobre la planta del pie izquierdo.

Permanece en esta posición hasta cerca de las cinco. Después vuelve á levantarse como de un salto, y se pone de rodillas en actitud de orar. Pasados algunos minutos de profunda abstracción, se sienta otra vez.

El éxtasis se prolonga hasta las seis ó las siete. Tanto su actitud como su fisonomía, sufren todavía algún cambio; parece reflejar las diversas impresiones de su alma.

El éxtasis termina con una escena espantosa: los brazos caen á lo largo del cuerpo, la cabeza se inclina sobre el pecho, los ojos se cierran, la nariz se pone afilada, la cara adquiere una palidez mortal y se cubre de un sudor frío; las manos están heladas, el pulso es absolutamente imperceptible, y la respiración va acompañada del estertor de los moribundos (1).

Este estado dura de diez á quince minutos; luego la vida reaparece, el calor se reanima, el pulso se desarrolla, las mejillas se coloran; pero, durante algunos minutos, presenta todavía la expresión indefinible del éxtasis. De repente los párpados se inclinan hacia abajo, las facciones del rostro adquieren su expresión natural,

---

(1) Hace mucho tiempo que esta especie de agonía no se manifiesta sino muy de tarde en tarde.

los ojos se dirigen dulcemente de una persona á otra; el éxtasis ha terminado».

Fijémonos ahora en otra descripción admirable que nos hizo el sabio alemán Göerres, del éxtasis de María Möerl, una de las extáticas del Tirol (1): «Su espíritu (durante el éxtasis) se abandona de tal suerte al objeto que le ocupa, que éste en cierto modo llega á estarle más íntimamente unido de lo que lo está en sí mismo, y cambia de representación con él... Es de ver el reflejo de la acción interior manifestarse fuera en el cuerpo; y la contemplación tomando en éste una forma exterior, se convierte nuevamente en una forma de contemplación para los observadores. La acción empieza ya en la mañana del viernes; y si seguimos su desenvolvimiento, vemos que así como muchos piensan hablando, ó más bien hablan pensando sin tener conciencia de las palabras que pronuncian; del mismo modo nuestra extática medita la Pasión reproduciéndola, ó más bien, la reproduce contemplándola, sin tener conciencia de su acción. Así es que, al principio, sus movimientos son suaves y regulares; pero á medida que el objeto de su contemplación se vuelve más doloroso y atrayente, los rasgos de la imagen que lo representa toman un tinte más marcado y se conoce mejor. Por último, cuando llega la hora de la muerte, y los dolores han penetrado hasta en el fondo del alma, la imagen de la muerte queda pintada en las facciones de esta mujer. Está allí, arrodillada en su cama, con las manos cruzadas sobre el pecho. Reina en torno suyo un profundo silencio, apenas inte-

(1) *La Mystique divine*, etc., t. II, pág. 287 y siguientes, según la cita del mismo Lefebvre, en su *Estudio médico*, pág. 501.

rrumpido por la respiración de los asistentes. Diríase que el sol de la vida desciende entonces para ella á su ocaso, y que, á medida que su luz se debilita, las sombras de la muerte, saliendo de sus abismos, suben poco á poco hacia ella, ocultan sucesivamente todos sus miembros bajo sus velos tenebrosos, y llegan en tropel en torno de su alma, que se abisma en su impotencia en el momento mismo que la última claridad se ha apagado. Durante toda la acción está bastante pálida; pero hacia el fin de ella se la ve más pálida todavía. El frío de la muerte recorre todos sus miembros, y la vida se sumerge en sombras cada vez más densas. Los suspiros que se escapan con trabajo de su pecho, indican que la opresión va aumentando progresivamente. De sus ojos inmóviles salen gruesas lágrimas, que surcan lentamente por sus mejillas; ligeros movimientos entreabren cada vez más su boca: como esos relámpagos que preceden á la tempestad, forman al principio círculos estrechos, después parecen surcar el rostro en toda su extensión, y, por último, llegan á ser tan violentos, que de tiempo en tiempo estremecen todo su cuerpo. Los suspiros se han convertido en un gemido que lastima el corazón; las mejillas presentan un color sonrosado oscuro; la lengua está engrosada y parece pegada al paladar. Las convulsiones, por momentos, se vuelven más violentas y profundas. Las manos, que al principio se aplomaban poco á poco, decaen con más rapidez. Las uñas adquieren un color azulado, y los dedos se entrelazan convulsivamente unos con otros. El estertor de la muerte se deja oir en el fondo de su garganta. La respiración, cada vez más difícil, se verifica con muchísimo trabajo; el pecho parece oprimido y apretado con círculos de hierro. Las

facciones del rostro se desfiguran de tal modo, que no parece ella misma. La boca de esta imagen dolorosa está abierta en toda su extensión; su nariz se contrae; sus ojos, sin movimiento, se hunden en sus órbitas. Á largos intervalos, se perciben aún algunos suspiros salidos de los órganos que la muerte ha envarado. El último va á escaparse. Entonces la cabeza se inclina, y la cara, que lleva impresas todas las señales de la muerte, se pone cadavérica: es una figura que nadie sería capaz de conocer. Todo continúa en este estado cerca de dos minutos. Luego la cabeza vuelve á levantarse, las manos suben hacia el pecho, y la cara adquiere todos los rasgos de su fisonomía y su tranquilidad habitual. Está arrodillada, quieta, con la mirada dirigida hacia el cielo y ocupada en presentar á Dios el homenaje de su agradecimiento. La misma escena se renueva cada semana, siempre la misma, en cuanto á los rasgos principales, pero ofreciendo cada vez señales especiales, que son como la expresión de sus disposiciones interiores, de lo cual me he convencido muchas veces por medio de una observación detenida y atenta, porque nada hay estudiado ó aprendido en toda esta acción; sale sin arte del fondo de la naturaleza de esta mujer, como el manantial sale de la peña. Así es, que nada puede observarse de falso, forzado ó exagerado en toda esta representación; y si muriese verdaderamente, no moriría de otro modo».

Renuncio, por evitar molestia, á otras descripciones parecidas, como la que varias veces se ha publicado, de otra extática y estigmatizada del Tirol, Dominica Lázzari.

Discurramos un poco sobre tales hechos. En esta vida

miserable, deteriorada como está nuestra naturaleza en cuanto al alma y en cuanto al cuerpo, según el santo Concilio Tridentino, no es de extrañar que no reine verdadera y perfecta armonía entre los movimientos del cuerpo y el conocimiento y amor espirituales del alma, á pesar de vernos precisados á reconocer que esa falta de armonía sea muy conforme á nuestro estado de actual decadencia, y, aun prescindiendo del pecado primitivo, á nuestra natural condición.

El hecho indudable y tristemente experimentado por todos, es que la mayor parte de nuestros movimientos vitales del cuerpo se burlan del imperio de nuestra voluntad. Se dan, es verdad, algunos movimientos *voluntarios,* conscientes, reflejos y libres en toda su plenitud, pues que se producen en virtud de un conocimiento del espíritu y de una determinación de la voluntad alumbrada por el conocimiento correspondiente. Pero en cambio, ¡cuántos otros se sustraen á esa dirección y fuerza impulsiva! ¿Cómo, si no, explicar tantos movimientos *reflejos*, que súbitamente se originan de un modo completamente mecánico y sin que preceda la reflexión de la inteligencia; tantos otros *espontáneos* que son como el resultado de una mera emoción del apetito sensitivo; y, por fin, todos aquellos que pueden llamarse *automáticos*, no porque obedezcan á los resortes de una máquina, pues que son vitales, sino porque, participando en algo al principio del influjo de la voluntad ó de la espontaneidad, después se terminan maquinalmente?

Aun en el estado feliz de la inocencia parécenos arriesgado y muy oscuro determinar hasta qué punto habría armonía entre el cuerpo y el alma, de tal suerte, que los movimientos de aquél fueran el puro reflejo de

la voluntad. Y por lo mismo el bello ideal de esa perfección íntegra no parece pueda concebirse fuera de la bienaventuranza, ó sea entonces cuando se haya verificado el gran misterio de la resurrección de la carne (1).

A ese tipo, pues, de hermosura perdurable, bien que comunicada de un modo pasajero, hemos de acudir si queremos conocer, algo siquiera, las maravillas de los éxtasis en que las almas privilegiadas de Dios, según que van contemplando los misterios de gozo ó de dolor, reflejen en el cuerpo la luz de la gloria ó las sombras venerandas y augustas del Calvario. Que por algo suelen decir los doctores católicos cuando llegan á este punto, que muchas de las manifestaciones del verdadero éxtasis no pueden explicarse sin que el extático participe algún tanto de las dotes gloriosas.

Por lo menos, eso de que la intuición y amor del éxtasis se reflejen tan vivamente en el cuerpo, que no parece sino que éste es una fotografía viva celestial de la vida del alma elevada al cielo ó sufriendo el purgatorio; eso ciertamente no corresponde al orden de las gracias que santifican, sino que son milagros que deben incluirse entre las gracias *gratis dadas*. Y así se entiende cómo un éxtasis precedido de grandes virtudes y santi-

---

(1) No puedo, sin embargo, menos de consignar aquí una excepción que nos exige con poder irresistible nuestra fe en las incomparables excelencias de María inmaculada Virgen y Madre de Dios; su sagrado cuerpo jamás estuvo aquí sujeto al más leve desorden, ni aun en sus movimientos *espontáneos* ni automáticos. Eran todos ordenados á la mayor gloria de Dios, con el imperio del amor purísimo que había recibido del que había de ser ó era ya su divino Hijo, no sólo durante la vigilia, sino en el mismo sueño. ¡Qué asombrosa grandeza la de María! ¡Gloria al amor omnipotente de Dios!

dad heroica arrebata las muchedumbres y convierte regiones enteras.

He aquí lo que sobre esto dice el sabio M. Ribet: «De ordinario el éxtasis imprime en la fisonomía un aspecto característico que retrata el transporte íntimo del alma. Por una irradiación que excede á la naturaleza del hombre, la embriaguez y la claridad de dentro se reflejan por de fuera. La visión sobrenatural arrebata y beatifica á la vez, bien que en diverso modo, el alma y el cuerpo. Bajo la influencia de estos rayos y atractivos divinos, la mirada del extático aparece radiante de una belleza tan celestial, que da á conocer la admiración más profunda y el más puro amor que en su interior se esconden. Es una verdadera transfiguración» (1).

Esta divina maravilla se verifica sobre todo en la renovación de los misterios de la Cruz adorable; y así parece muy conforme al espíritu del Cristianismo. Las escenas del Calvario son el más eficaz y nutritivo alimento de las almas fieles. Jesucristo repara la divina gloria y salva las almas por el sufrimiento y la cruz; y su divino plan es prolongar la reparación por el dolor, comunicando sobre todo á sus almas predilectas parte de ese divino cáliz.

Así, pues, cuando el místico se rinde generoso y heroico á participar de los padecimientos de Cristo crucificado, ¿qué ha de recibir sino los ricos presentes que perpetúan en el mundo la expiación divina consumada en el Gólgota? Por eso unas veces durante su contemplación extática las almas santas han recibido la corona

(1) Obr. cit., t. II, p. 413.

de espinas (1). La admirable Dominica Lázzari, una de las estigmatizadas del Tirol, presentaba su cabeza herida de más de cincuenta espinas como refirieron testigos oculares y dignos de crédito (2). Una parte de estas milagrosas manifestaciones son los sagrados estigmas que Dios imprime, cuando bien le parece, en sus grandes amigos, y cuyo estudio ni es de nuestra competencia, ni cabe dentro de nuestro plan, casi exclusivamente dedicado á la mística contemplación ó unión con Dios (3).

Pero lo que hace más ahora á nuestro propósito, es no olvidar que la viva representación de las escenas de la Pasión impresa en el cuerpo del extático, no se ha verificado, como ya se probó, sólo en nuestros días. Testigos de esta verdad son entre otros, de un modo especialísimo, S. Francisco de Asís, Sor Margarita del Santísimo Sacramento, la que tanto trabajó por fomentar la devoción á la santa Infancia; Santa Catalina de Ricci; Santa María Magdalena de Pazzis; Santa Coleta y otras muchas que sería largo enumerar, pero cuyas biografías pueden consultarse, principalmente en las Actas Bolandistas.

---

(1) Así la B.da Cristina de Stommeln, Boland. 22 Jun., t. xxv, p. 269, n. 48; apud Ribet, l. cit., p. 513, not. (1).

(2) Todas estas y otras muchas circunstancias que asombran y que á la vez alimentan la piedad sencilla, pueden verse en la Obra arriba citada, *Suma filosófica del siglo XIX*, por el Conde de Peñalver.

(3) Felizmente no faltan autores gravísimos por su alta ciencia y sabiduría cristiana que han apurado cuanto puede apetecerse ese estudio, hoy tan provechoso, en presencia del racionalismo. Tengo á la vista sobre esto *La stigmatisation*, del Dr. Imbert-Gourbeyre; *Les phenomenes mystiques*, de M. Ribet; *Le estasi, le stimmate e la scienza*, del P. Salis-Deewis, S. I; y la Obr. cit., de Mr. Lefebvre.

La verdad es que, cuanto en este orden tan distante de lo natural, sufren y experimentan los místicos, no es más que una gota pequeña del mar inmenso de tribulaciones y de oprobios con que fué henchido en su Pasión el Corazón divino; así como por el contrario, no es difícil entender que, siendo la bondad y la belleza los dos principios de la atracción extática, cuando el Señor quiere ostentar en los cuerpos de los santos un rayo de gozo divino con que durante su vida mortal resplandeció la sagrada Humanidad de Cristo; brillen al exterior los éxtasis con innumerables caracteres á cual más sorprendentes, y con variedades que asombran.

Sirvan de ejemplo, para confirmación de lo dicho, los éxtasis que podemos llamar *ascensionales*, en que parece que el alma atraída y abismada en la divina Belleza, arrebata ella de suyo al cuerpo para que también á su modo participe de tanta maravilla; aquellos en que el extático habla y compone admirables discursos y poesías celestiales; aquellos en que el alma vuela á Dios y el cuerpo la sigue en su peregrino viaje; los éxtasis de júbilo, y los en que el divino incendio pega fuego al alma y al cuerpo de quien los recibe.

Aparte de esto, conviene tener presente la división del éxtasis aceptada por unanimidad entre los escolásticos y místicos, es á saber: *éxtasis propiamente dicho* y *rapto*, por más que muchos de entre ellos tomen indistintamente los caracteres tanto del uno como del otro, por ser, como dice Voss (1), del mismo género.

---

(1) *Compend.* Scaramelli, lib. II, part. I, cap. IX, p. 310.

Santo Tomás (1) enseña, que el rapto añade algo sobre el éxtasis, porque éste simplemente pone fuera de su orden (extra suam ordinationem) al que lo recibe; pero el rapto obra eso mismo, no de un modo suave, sino con cierta violencia.

Y en esta misma doctrina nos confirma Santa Teresa (2).

Suele también emplearse el nombre de vuelo del espíritu para significar qué forma emplea Dios á veces para arrebatar hacia sí las almas; y en realidad no es sino un rapto de orden superior, porque el ímpetu con que Dios la arrebata es más grande, y la elevación más sublime. Con esta ocasión del vuelo del espíritu, tal vez después podamos decir algo concerniente á él, y que tan bellamente expuesto aparece en los Escritos de Santa Teresa, como hizo notar el sabio P. Uriarte en la *Vida* del venerado P. Hoyos, tan favorecido de Dios con esta singular merced.

No cabe duda que tanto el éxtasis propiamente dicho, como el rapto y el vuelo del espíritu se obran lo mismo en el entendimiento que en la voluntad; sin embargo parece que no dejan de ir fundados los que explican el éxtasis por la preponderancia del amor; así como el rapto y el vuelo del espíritu le hacen consistir en la preponderancia de la vida intelectual (3).

Ocasión oportuna sería esta para tratar, como han

---

(1) 2.ª 2.æ, q. 175, a. 2, ad 1.um

(2) *Vida*, cap. xx.

(3) Obra citada del P. Baltasar de Santa Catalina, *Splend. riffles.*, página 489.

hecho algunos autores (1), de la *elevación extática, del vuelo extático* en cuanto se diferencia de la anterior, de la *atracción mística*, de la *marcha mística*, etc., y de las relaciones que estos fenómenos puedan tener con la bilocación y las revelaciones.

Pero no sentimos vocación ni tenemos competencia para ello, mucho más cuando todos esos son fenómenos que distan esencialmente de la contemplación; y sobre todo en medio de su refulgencia, cuanto tengan de verdaderos, suponen el más severo examen del espíritu y de las virtudes sólidas del extático, sin necesidad de dar excepcional importancia á tal exteriorismo que, si procede de Dios, debe ser venerado, pero que expuesto con menudos pormenores, se presta á la golosina de las almas frívolas y á no pocos embelecos.

Lo que importa más es declarar la raíz del éxtasis en todas sus variedades.

§ V

LA RAÍZ DEL ÉXTASIS.—SUS CAUSAS Y EFECTOS.—NECESIDAD DE UNA ALTA CORRESPONDENCIA

Ante todo conviene recordar lo que se expuso oportunamente acerca de los principios en general de la contemplación mística, porque eso es el género del éx-

---

(1) Véase, si place, sobre esto *Principios de Teolog. místic.*, del P. Sera fín, pasionista italiano; y *Teolog. ascética y mística*, del P. Aguillo, capuchino, obra recientemente publicada en Barcelona, año de 1903.

tasis considerado en su esencia: contemplación y amor místicos, más ó menos elevados.

Pues apliquemos esta doctrina á las causas del éxtasis, y veremos cómo basta que el Señor haga crecer la centella que dijimos ya, de la divina Sabiduría (1), para que se alcance la unión extática de que tratamos.

Porque merced á ella el alma despliega su energía en los tres actos que dice Ricardo de San Víctor (2), que son el principio próximo de la unión extática, es á saber: *admiración*, que es la misma supensión con que el alma queda atónita en presencia de la majestad, grandeza y perfecciones de Dios; *devoción*, que es el mismo amor divino en que el alma está abrasada; y el *júbilo* que, si bien procede de la fruición, es sin embargo, formalmente, distinto de ella.

En cuanto al acto de admiración, nadie ignora la importancia que tuvo en los orígenes de la filosofía, como lo han reconocido los sabios de todas las edades y especialmente los críticos de nuestra época: señal clara de que la admiración se produce en nuestra alma, no como planta vana y estéril que merezca ser desarraigada y destruída, sino como germen fecundo que bien cultivado puede desarrollarse y dar á su tiempo frutos de sabiduría.

Si tales los produce la luz natural de la razón cuando se admira, ¿qué no serán los que hace germinar la luz de la sobrenatural y divina sabiduría, en presencia de la hermosura y grandezas de los misterios de Dios tan viva é íntimamente conocidos? ¿Cómo es po-

---

(1) Santa Teresa, *Mor.* 6.as, cap. IV.

(2) *De Contemp.*, l. V, cap. VI y sig.

sible que entonces el alma humana no quede suspensa y arrebatada?

Se ha dicho en su lugar que, suspensas las facultades espirituales, ya sin nuevo milagro ordinariamente se verifica la ligadura de los sentidos. Ahora añado que una vez producida dicha admiración elevada á cierto grado en las potencias espirituales, el éxtasis es consiguiente (1).

Por lo que toca á la *devoción* ó amor, baste decir que es el volcán ó divino incendio que no pudiendo ya contenerse ni aprisionarse dentro de los límites naturales, obliga al alma á que se levante sobre sí, y se pierda en el piélago inmenso de la divinidad. Y en cuanto al *júbilo*, fácil es de entender hasta dónde puede sacar al alma de sí cuando se produce con la vehemencia arrebatadora del poder sobrenatural de Dios; puesto que, como dice Santo Tomás, hasta el deleite bajo y rastrero de las pasiones roba en gran parte, y con frecuencia, del todo, el albedrío.

Sin embargo, á pesar de haber mencionado estos tres actos como principios próximos del éxtasis, no se olvide que el gozo ó deleite en tanto puede producirle en cuanto procede de la fruición. Sin duda por esto Santa Teresa (2) reduce tan sólo á dos los principios de la embriaguez espiritual y del éxtasis: amor y admiración; si bien concede la primacía al amor, como es justo y

---

(1) Prescíndese ahora de lo que Dios puede hacer y hace á veces (cf. Baltasar de Santa Catalina, *Splend. riffles.*, ya cit., p. 487) de suspender los sentidos exteriores como medio para que la contemplación sea más pura é intensa.

(2) Cap. VI de *Conceptos del amor de Dios.*

prueban todos los doctores místicos. ¿Quién no se espanta aquí como en otros innumerables pasajes de la exactitud teológica con que la Santa escribe?

Es, pues, indudable que la causa primera del éxtasis es Dios, y que sus causas próximas se reducen á las gracias que el Señor infunde, en orden á este mismo fin.

Por lo que toca á los efectos de la unión extática, no es aventurado afirmar que, si la contemplación mística en general los produce admirables, los producirá en un grado eminente. Además, bien se ve, que al menos mientras dura esa merced, queda el hombre, cuanto es posible para dejar á salvo el mérito, como luego se expondrá, incapaz de resistir á la acción poderosa del amor divino.

Santa Teresa emplea ese mismo argumento *de minori ad majus* que se acaba de indicar (1); y, si cabe, es aún mayor el efecto de quedar el alma con tan soberano desprecio de las cosas de la tierra, que no la es pequeño tormento tener que vivir fuera de la gloria.

Y así parece muy puesto en razón que el Señor exija con gran frecuencia á los que aquí llegan, el continuo ejercicio de altas y heroicas virtudes; puesto que es ley divina pedir estrecha cuenta á proporción de la alteza de los dones recibidos (2).

Sucede aquí en la vida extática una maravilla digna de consideración. El éxtasis es muy bello, pero Dios no ostenta bellezas para pasatiempo de quien las admira, sino que todo lo ordena á la perfección del alma; es

---

(1) *Mor.* 6.as, cap. IV.

(2) También sobre esto es admirable Santa Teresa, ibid., cap. VI.

decir, primero, para quitar obstáculos, al desasimiento de lo terreno, que es cuanto los tratadistas de la contemplación entienden por muerte mística. Y previo este generoso desprendimiento de lo de acá, el alma vuela en pos de Dios por la caridad.

Más claro aún: en el orden místico la sublimidad hiperpsicológica, según el plan de Dios, ha de ser proporcionada á la perfección de la vida moral que es su efecto y su fin; al contrario de lo que puede suceder, y sucede muchas veces, en la vida espiritual de la gracia ordinaria, en la cual se verifica con frecuencia que se saque mayor virtud de una oración muy imperfecta á causa de distracciones no consentidas, que de otra más perfecta psicológicamente considerada, pero menos práctica y conducente á la reforma de las costumbres. Aquí en este orden místico no: todo regularmente va á la par, la sublimidad del entendimiento y la del amor que es la perfección. Por consiguiente, es fácil ver cuán fuera de razón piensan los que se figuran que puede haber una contemplación muy alta, y que sin embargo sea poco práctica para sí y para los demás.

Así, pues, aunque no hubiera otras razones que probaran cuán delicada y constante ha de ser la fidelidad del extático para con Dios, lo probaría la armonía que debe brillar en el mismo, y que puede considerarse como el reflejo de la integridad del estado primitivo.

§ VI

NOTAS CARACTERÍSTICAS DE LAS «MORADAS 6.as», SEGÚN QUE SE RELACIONAN CON LA UNIÓN EXTÁTICA.—RAZÓN DE FIJARNOS EN ESTO, Y NO EN LOS FENÓMENOS DE LAS GRACIAS «GRATIS DADAS».—LA GRAN TINIEBLA.—EL DIVINO ESPONSALICIO.—LOS ÍMPETUS Ó LA HERIDA INTERIOR DEL ALMA. LA SUMA PURIFICACIÓN

Así como consideramos ajeno á nuestro plan el tratar, según lo dicho, de las manifestaciones exteriores de las gracias *gratis dadas*, á pesar de la gran veneración que merecen; así por el contrario tenemos por muy oportuno tratar de cuanto tienda á la declaración de los dones místicos que dentro de las *Moradas sextas* se propone el Señor infundir, y que pertenecen al orden de la gracia santificante.

La dificultad consiste en discernir qué y cuáles son estas últimas cuyo estudio nos pertenece. Ensayémoslo al menos, haciendo mención de las más notables.

1. *La gran tiniebla.*—La contemplación á ciegas, claro está que se puede tener, en mayor ó menor grado durante todo el período en que Dios decrete conceder á uno los dones místicos; pero al llegar al éxtasis esa contemplación tiene que ser por lo regular muy elevada, como elevado es el grado en que suponemos está el alma.

Lo más admirable es, no sólo que el extático entra en tanto más densas tinieblas, cuanto más viva é íntima-

mente penetra en él la luz divina, como nos sucede acá en lo material con la luz del sol; sino que, según lo hace notar el docto P. Poulain (1), ese efecto de quedar como cegado el entendimiento, es además producido por la naturaleza de ciertos atributos divinos que entonces se manifiestan, y que indudablemente son para nosotros mucho más incomprensibles. Esos atributos son llamados por los teólogos, con mucha razón, imparticipables, v. gr., la infinidad, la eternidad, la inmutabilidad, la aseidad, etc.; ¿qué extraño es, pues, que el entendimiento, cuando fije en ellos su contemplación, quede abismado en profundas tinieblas?

Como ejemplo de esta contemplación extática de la gran tiniebla, apenas puede presentarse descripción más admirable, que las muchas que constan en las Obras de la venerable Marina de Escobar, y que ha reproducido el mismo P. Poulain (2).

Excusado sería probar que esta contemplación pertenece á la categoría de la gracia santificantes: u obscuridad demuestra ser acto de la fe divina, y los ardores en que se abrasa entonces el alma contemplativa, según lo enseñan cuantos lo han experimentado, nos persuaden de que es inseparable de la caridad.

II. *El divino desposorio.*—Poco tendremos que decir sobre esta preciosa merced, que tantas veces aseguran los místicos haberla concedido el Señor misericordioso.

Ante todo, hemos de considerar que el divino despo-

---

(1) Obr. cit., ch. XVIII, n. 24-25.

(2) Lug. cit., § III, n. 67. – Ya en otro lugar quedan reproducidas las descripciones que sobre este misterio nos dejaron Santa Teresa de Jesús y la Beata Angela de Foligno.

sorio es don que se concede puramente á las almas en gracia: cualquiera conoce que es imposible se despose la misma pureza con almas manchadas de pecado mortal.

Aparte de esto, si se pretende averiguar qué relación existe entre las moradas de la unión extática y el desposorio, Santa Teresa nos dice lo único que sobre esto podemos alcanzar, es á saber: «Nuestro natural es muy tímido y bajo para tan gran cosa, y tengo por cierto que si no le diese Dios, con cuanto véis que nos está bien, sería imposible. Y ansí veréis lo que hace Su Majestad para concluir *este desposorio,* que entiendo yo debe ser cuando da arrobamientos, que la saca de sus sentidos; porque si estando en ellos se viese tan cerca de esta gran Majestad, no era posible por ventura quedar con vida» (1).

No dejan los hagiógrafos de hacer largas y admirables descripciones del ceremonial que el Señor suele emplear con profusa variedad en la celebración de su santo desposorio con las almas; pero es preciso reconocer que este singularísimo don, bien que vaya acompañado de sublimes visiones imaginarias, debe consistir en una alta comunicación intelectual (2).

III. *Los divinos ímpetus.*—Bajo este nombre, que á veces Santa Teresa (3) y otros muchos místicos sustituyen con el de *herida de amor*, suelen darse á entender unos grandes anhelos amorosos y muy vehementes con

---

(1) *Mor.* 6.as, cap. IV.

(2) Son dignos de ser consultados sobre este punto: Scaramelli, *Direc. mist.*, trat. III, cap. XXII, y Mr. Ribet, obr. cit., t. I, pág. 302 y siguientes.

(3) *Mor.* 6 as, cap. II.

que el místico busca á Dios desde lo más íntimo de su alma. Es operación tan delicada y sutil, que la gran Maestra no encuentra en el mundo nada á qué poderla comparar (1).

Fácilmente se advertirá que esta comunicación del Señor pertenece también á la categoría de las gracias que santifican; puesto que no son en substancia otra cosa que toques de mística unión en un grado elevadísimo.

Si queremos formarnos algún concepto de esta divina merced, preciso es que oigamos á Santa Teresa que enseña (2): «Acaece muchas veces... venir de otra parte (no se entiende de dónde ni cómo) un golpe ó como si viniese una saeta de fuego (no digo que es saeta), mas cualquier cosa que sea, se ve claro que no podía proceder de nuestro natural; tampoco es golpe, aunque digo golpe, más agudamente hiere; y no es adonde se sienten acá las penas á mi parecer, sino en lo muy hondo é íntimo del alma, adonde este rayo que de presto pasa, todo cuanto halla desta tierra de nuestro natural, lo deja hecho polvos; que por el tiempo que dura, es imposible tener memoria de cosa de nuestro ser, porque en un punto ata las potencias de manera que no quedan con ninguna libertad para cosa, sino para las que le han de hacer acrecentar este dolor» (3).

Apenas habrá habido quien se haya aprovechado del magisterio de la seráfica Madre, tanto como el angélico y venerable P. Hoyos, que así quiso Dios alcanzase luz

---

(1) Ibid.

(2) Ibid., cap. xi.

(3) De esta misma especie de ímpetus trata la Santa en su *Vida*, capítulo xx.

copiosa para saber conducirse en los asombrosos ímpetus que padeció su abrasado espíritu.

Lo cierto es que, como se lee en la *Vida* de este admirable hijo de la Compañía, arreglada por el infatigable P. Uriarte (1), tan regalado y predilecto discípulo y apóstol del divino Corazón, no sólo recibió otras varias especies de ímpetus de inferior calidad, sino también los más altos y sublimes que pertenecen á las *Moradas sextas* de Santa Teresa, y cuya esencia nos declara él mismo, cuanto es posible, por estas palabras: «He padecido, dice, grandes desamparos, tristezas, tedios, congojas, tentaciones, penas causadas de los demonios en el alma, y dolores del infierno; mas todo es nada en comparación de lo que aquí padezco: y lo que gozo, es más que todas las dulzuras y favores tomados cada uno por sí antes de este favor, que va para seis ó siete meses que continuamente le gozo, desde el día después de mi Santa Teresa: pero la experiencia me dificulta más el hablar, por hallar tantos prodigios en este paso que muestran bien la infinita sabiduría de Dios, que tal invención trazó para probar á sus amigos y favorecerlos, á un mismo tiempo, juntando un sumo padecer con un sumo gozar».

«A veces, estando bien descuidado, prosigue un poco más abajo, siento en un punto ponerse el alma allá sobre todo lo criado y aun sobre sí misma (porque esto pasa muy en el fondo del espíritu); siento, digo, ponerse el alma en una soledad inmensa, como si todo el mundo fuera un desierto, y ella la única persona que le habitara: no encuentra criatura ni criador. Ama á su Dios

(1) Parte II, cap. I.

todo, todo, ni se para en su bondad, en su misericordia, ni en su omnipotencia, sino se echa á pechos con todo Dios, sin amar cosa particular en él; y, lo que más es, él parece, sin embargo, que no le ama, sino que está muy lejos de amarle, y anda como mendigando un poco de amor. ¡Oh traza del Omnipotente! ¡Pónela el amor en agonías de muerte, en peligro de reventar de amor, y ella se consume en deseos de amar, pensando que no ama! Muere de una pena que, como cuchillo de dos filos, penetra hasta lo más interior y escondido del espíritu. Contempla la amabilidad infinita del objeto infinito, y arrebátase con un tan vehemente lanzamiento hacia él, que esto sólo basta para arrancarla del cuerpo en lo natural. Pero ¡ay Dios! que va dando de una saeta en otra; porque, viéndose esta águila generosa detenida de la carne mortal que la impide abrazarse con la infinidad de su Dios, recibe un dolor que la consume dulcemente. Muéstrasele el amor de los Santos, de los serafines, y ella se muestra tan amante precipitada, que no se contenta ni aun con aquel amor: como si ella pudiese amar más, á más amor aspira. No se satisface con cuanto ve que es amado Dios, sino que hambrienta, sedienta y divinamente hidrópica, intenta lo imposible. ¡Oh, que bien dijo San Agustín: El amor no halla consuelo en la imposibilidad!»

«Desde que el Señor me puso en este paso, anda mi alma de continuo en un ¡ay! lastimeramente amoroso con que aspira, busca y desea y quiere á su amado; y como el hidrópico, aunque más beba, no se satisface, antes, cuanto más bebe, más desea el agua; así el alma, por más que ame, no se satisface, antes, cuanto más ama, más desea amar. Y es este deseo tal, que la ani-

quila y, á modo de decir, le consume las entrañas, andando como aquel que aun la respiración parece que le falta y abre la boca para atraer el aire, mientras resuena en sus oídos como el sonido de una penetrante trompeta: ¿Dónde está tu Dios? ¡Oh infeliz de mí! Y ¿quién me librará de este cuerpo mortal? (1), y otras quejas tan suavemente amorosas y tan excesivamente dolorosas, que muchas veces muriera al día, si el Señor no me asistiera entre un conjunto de amor y de dolor, siendo capaz uno y otro afecto para darme la muerte por sí sólo. De aquí nace un desamparo y una soledad espantosa, pues está el alma como en el aire, sin hallar socorro ni de arriba, de lo que ama, ni de abajo, de lo que aborrece. Excede esta aflicción á lo más extraordinario del desamparo más horroroso: no es creíble; no pueden creerme, no pueden formar un bosquejo torpe de lo que ello es, los que no lo han experimentado».

«Al mismo tiempo se comunica Dios al alma de un modo el más raro, extraño y singular, tal que no se puede pensar sin experiencia, como lo testifica mi Santa Teresa; pues todo es de un modo tan dulce, tan suave, tan amoroso y de tanto favor, que parece imposible en lo natural que se puedan juntar dos extremos tan opuestos como ya dije. Mas, porque no parezca encarecimiento ó exageración, es de saber que aún no he dicho cosa de substancia; y que esto es lo ordinario. Apuntaré algo de lo extraordinario: no extraordinario, porque sea pocas veces, pues no hay día que no venga más de ochenta, sino porque es de otro modo que lo dicho, y

(1) Ps. XLI, 4, 117.—Ad Rom., VII, 24.

con interrupción; que, si no fuera así, yo no sé cómo lo pasara».

«Muchas veces, tanto en oración como fuera de ella, viene de improviso al alma, sobre lo que dejo dicho, un ímpetu muy diferente de los otros que van explicados, que causa una herida muy superior á las que insinué en la segunda especie. He procurado andar con cuidado para observar, así en los libros como en mi experiencia, cuál es el origen y cuál la esencia de estos ímpetus, y en los libros no lo hallo; y, si no es en Santa Teresa, ni siquiera he encontrado quien expresamente trate de ellos con el nombre de ímpetus; y de aquí temo yo que, quien vea esto, lo mida por lo que ha leído de los ímpetus inferiores, aplicando la doctrina de la segunda especie á esta cuarta. En la experiencia propia tampoco he podido perfectamente averiguarlo, porque no es tan fácil; mas me parece por ahora que es un toque substancial infuso de la divina gracia, al modo de los ímpetus de la segunda especie, pero de más subidos quilates. Suponiendo, pues, esto, que no lo aseguro, pues el Señor no me lo ha enseñado, pongo una pintura de estos ímpetus».

«Sin pensarlo el alma, déjase sentir Dios que habita en ella por la unión del esposo; y acércase tanto á la substancia del alma, que le palpa el sentido interior espiritual del tacto, al modo que con las manos se toca á un cuerpo, pero guardada proporción; y de este toque Dios, que es fuego de amor, enciende el espíritu al modo que, si de repente se llegase á las carnes una brasa encendida, las quemaría. Este, este es el dolor: tiene ó prepara el Señor aquel toque de modo que sea un fuego voraz, ó como una saeta penetrante que divide el espí-

ritu de parte á parte; y ya se ve la eficacia que tendrá su corte, como afilado del mismo Dios. Parece un rayo que convierte en polvo cuanto se le opone; parece que reduce á la nada el espíritu, consumiéndole, y resucitándole en seguida, para que sienta la muerte otra vez. Los otros ímpetus parece que vienen de fuera, que hieren el cuerpo y que pasan de allí al alma: este otro parece que sale de lo más adentro del espíritu; y, cuando el Señor permite que se comunique al cuerpo, le deja como sin sentido y con unos acerbísimos dolores encajados entre los huesos; pero rara vez lo permite el Señor en mí, porque pueda asistir á mis obligaciones. Con aquel tacto que dije de la divina esencia se comunica al alma nueva luz y amor, pues es este el modo de comunicarse el Señor. Infundiendo estos actos, ve el alma mediante esta soberana luz la infinita bondad de Dios, ó, como dije, no ve sino á todo Dios, sin ver cosa particular en él; y así, lánzase á amarle todo, y este lanzamiento, que es un deseo sutilísimo y muy penetrante, parece no tiene cumplimiento; y ya se ve que no lo puede tener. Cada uno puede considerar qué tormento será para la pobre alma este deseo, mirando imposible su consecución, pues á veces ha bastado uno terreno y de cosas criadas para quitar la vida al que lo tiene. Ama mucho aquí, gózase, embriágase y abrásase con la infinidad del centro de su deseo; pero el que me come, tendrá más hambre, dice el amor, y más sed el que me bebe (1). Échase á pechos con todo un Dios, que es amor infinito: é infinito amor comido y bebido, ¿qué puede engendrar, sino hambre y sed de más amor?»

---

(1) Eccli. XXIV, 29

Larga ha sido la cita del bendito P. Hoyos; pero no era fácil resistir á la tentación de copiarla, en la seguridad de que no tendremos mejor medio de penetrar algún tanto siquiera en el conocimiento de los ímpetus que estudiamos.

IV. *La purificación de amor.*—Es de notar la profunda sabiduría que resplandece en toda la escala mística. Un grado cualquiera no tiene sólo por fin santificar el alma en la proporción que el mismo grado pide, sino que haciéndola penar á la vez, con una, digámoslo así, agonía tan sutil y delicada que guarde proporción con la alteza de cada grado, la prepara y purifica para levantarse á nuevas y más altas ascensiones.

Esto de un modo especial sucede en las *Moradas 6.as*, cuando se infunden los dones que ligeramente se van ahora bosquejando. Porque fácil es advertir que, al hacerse el alma participante de ellos, sufre muy penosos martirios, los cuales, por amorosa Providencia, la van disponiendo á la unión estable, consumada y habitual con Dios, propia de las *Moradas 7.as* de que se tratará después.

Los dos grandes místicos, Santa Teresa y San Juan de la Cruz, son los que pueden decirnos algo de este recóndito misterio.

Por lo que toca á la Santa, pueden consultarse los últimos pasajes alegados, porque allí de tal manera describe estas mercedes, que las considera á la vez como medio de purificación.

En cuanto á San Juan de la Cruz, he aquí lo que enseña (1): «Allende de otras muchas diferencias de visi-

(1) *Declaración del cántico espiritual*, canción 1, t. II, pág. 142 y siguientes. Así á la letra, según las ediciones antiguas. En la edición crítica de To-

tás que Dios hace al alma, con que la llaga de amor suele hacer unos escondidos toques de amor, que á manera de saeta de fuego hieren y traspasan el alma y la dejan toda cauterizada con fuego de amor, y estas propiamente se llaman heridas de amor, de las cuales habla aquí el alma. Inflaman tanto éstas la voluntad en afición, que se está el alma abrasando en llamas de amor, tanto, que parece consumirse de aquella llama, y la hace salir fuera de sí y renovar toda, y pasar á nueva manera de ser, así como el ave fénix, que se quema y renace de nuevo. De lo cual hablando David, dice: *Inflammatum est cor meum, et renes mei commutati sunt: et ego ad nihilum redactus sum, et nescivi* (1). Fué inflamado mi corazón, y las renes se mudaron, y yo me resolví en nada, y no supe. Los apetitos y afectos que aquí entiende el profeta por renes, todos se conmueven y mudan en divinos en aquella inflamación del corazón; y el alma por amor se resuelve en nada, nada sabiendo sino amor. Y á este tiempo es la conmutación de estas renes en grande manera de tormento y ansia por ver á Dios, tanto, que le parece al alma intolerable el rigor de que con ella usa el amor; no porque la hubo herido (porque antes tiene ella las tales heridas por salud suya), sino porque la dejó así penando en amor, y no la hirió más valerosamente, acabándola de matar para unirse y juntarse con

---

ledo, este pasaje casi en nada difiere del trozo que se copia á continuación, otejado con lo que el docto crítico llama *segunda Escritura* del *Cántico espiritual*, t. II, pág. 180 y siguientes. Algo más discrepa la *primera Escritura:* éase edición crítica, t II, pág. 503 y siguientes; pero en lo substancial están conformes.

(1) Ps. LXXII, 21-22.

él en vida de amor perfecto. Por tanto, encareciendo ó declarando ella su dolor, dice:

Habiéndome herido.

Es á saber, dejándome así herida, muriendo con herida de amor de ti, te escondiste con tanta ligereza como ciervo. Este sentimiento acaece así tan grande, porqne en aquella herida de amor que hace Dios al alma, levántase el afecto de la voluntad con súbita presteza á la posesión del Amado, cuyo toque sintió, y con esa misma presteza siente el ausencia y el no poder poseer aquí como desea; y así luego juntamente siente el gemido de la tal ausencia, porque estas visitas tales no son como otras en que Dios recrea y satisface al alma, porque éstas sólo las hace más para herir que para sanar; y más para lastimar que para satisfacer; pues sirven para avivar la noticia y aumentar el apetito, y por consiguiente, el dolor y ansia de ver á Dios.»

§ VII

LA LIBERTAD EN EL ÉXTASIS

Según lo expuesto, no puede negarse que el Señor derrama á torrentes en este período del éxtasis los más admirables dones sobre el alma.

Sin embargo, es preciso reconocer que toda esa efusión del amor divino quedaría casi por completo desvirtuada, si durante el éxtasis el alma careciera de li-

bertad para merecer. Esta es, pues, la cuestión que brevemente estudiaremos al terminar este capítulo.

Para ello lo primero que hemos de hacer, es ver si en las Obras de Santa Teresa se descubre ó no luz bastante, para que podamos afirmar que ella misma y con ella los grandes contemplativos elevados al éxtasis y rapto, son capaces de virtud y merecimiento propiamente dichos, mientras se hallan tan estrechamente unidos á Dios. Punto, á la verdad, importantísimo, porque, eso de inquirir si el alma cuando más se acerca á Dios en esta vida, cuando más intensamente le ama, y más imita la vida feliz de la gloria, pierde ó no miserablemente el tiempo, embriagada en un deleite que no trascienda á la eternidad; no puede menos de influir según la solución que se le dé, en negar ó conceder á la vida contemplativa y á la unión íntima con Dios, la admiración y aprecio que le corresponde.

Bien lo han comprendido así los filósofos eclécticos y racionalistas del siglo pasado, entre ellos Jouffroy, Bartelemy Saint-Hilaire y otros, los cuales han negado toda excelencia moral á la Mística, cuyas operaciones, según ellos, se verifican mientras el alma humana se halla en un estado puramente pasivo y por tanto privada de movimiento, de libertad, de conciencia, de vida. Consecuencia necesaria de este pestilencial error, han sido las declamaciones petulantes de los impíos y *libres* contra los Institutos religiosos, pero muy especialmente contra las Religiones en que se hacen votos solemnes para consagrarse las almas á la vida contemplativa. Aun aquí en España estos errores, á pesar de ser tan abiertamente opuestos al espíritu del Evangelio, han logrado seducir algún tanto á no pocos católicos, que, deslumbra-

dos por las excelencias, sin duda reales, de los Institutos de vida activa, al menos indirectamente han venido á decir que pasó la oportunidad de las Religiones antiguas de contemplación; y que así llegará un día (por ventura no lejano según vociferan) en que esas Religiones ó desaparezcan, ó al menos se transformen en lo que exige la época presente, á saber: en establecimientos de caridad que, respetando, dicen ellos, los deberes sociales, libren de las dolencias é infortunios que en el espíritu y en el cuerpo aquejan al prójimo, evitando también de ese modo el aislamiento y la misantropía.

He aquí las primeras consecuencias del error que niega el mérito á la vida contemplativa y á los éxtasis. Las últimas ya las hemos también palpado, al ver cómo el mundo oficial, que el poder de las tinieblas ha tendido como espantosa red sobre casi toda la haz de la tierra, para cautivar á las almas é impedirlas, en lo posible, volar á la vida de la gloriosa y libre esclavitud de los hijos de Dios; ha decretado la secularización de los Religiosos, ha profanado la clausura sagrada de las Esposas de Cristo, ha prohibido los votos solemnes, etc., etc.; al paso que, para engañar á los necios, ha simulado con maligna hipocresía respetar, una que otra vez, y aun amparar á los Institutos que se consagran principalmente á la vida activa. La historia general contemporánea demuestra la verdad de estas afirmaciones; y la lógica nos enseña la raíz de tantos desórdenes, la cual consiste en negar al hombre su libertad y merecimiento cuando sirve y adora y ama á Dios con más intensidad y vehemencia.

Lo que da aún más oportunidad á este asunto, es, no sólo el haber tomado por su cuenta el americanismo y

el modernismo, ensalzar desmedida, y acaso exclusivamente, lo que llaman en su lenguaje anticientífico las virtudes activas; sino de un modo especial las insinuaciones conscientes ó inconscientes de varios que, para dar carta de naturaleza á la contemplación en la esfera de la vida espiritual, únicamente se resignan á ello (diríase que con heroica generosidad á juzgar por la violencia que ostentan), en la hipótesis de que la misma contemplación, que es el portento de la amorosa Omnipotencia, vaya encauzada y ordenada á la acción como las aguas inmensas del océano pudieran ser encauzadas y reducidas al riego de un pequeño campo.

Contra tales errores, ó por lo menos preocupaciones de una educación falsa, he aquí lo que nos enseñó Santa Teresa (1): «Entiéndese bien las grandísimas ganancias que saca al alma de allí (del arrobamiento) por los efectos y por las virtudes y viva fe que le queda... La suavidad de Dios suple aquí por el alma y él ordena cómo gane tan grandísimas mercedes en aquel tiempo... Pero puede haber duda, si estando tan fuera de sí y tan absorta, que ninguna cosa parece que puede obrar por el ejercicio de las potencias, cómo puede merecer? Y por otra parece que no es posible que la haga Dios merced tan grande para que pierda el tiempo y no gane nada mereciendo en él, *no es de creer*. ¡Oh secretos divinos! Aquí no hay más de rendir nuestro entendimiento y pensar que para entender las grandezas de Dios no vale nada».

He aquí defendida la libertad individual frente al protestantismo que entonces levantaba el estandarte de

(1) *Conceptos del amor de Dios*, cap. VI.

independencia contra los dogmas católicos, no menos que contra los fueros de la razón y la dignidad del hombre.

Ahora veamos si esta doctrina va en un todo conforme con los más severos principios de la Teología escolástica.

Para esto consideremos que el sujeto de la libertad es la voluntad (1). Por tanto, prescindiendo ahora de si el éxtasis es ó no libre y meritorio, por razón del entendimiento en cuanto imperado por la voluntad que es aquí la señora (2); débese distinguir la contemplación extática en que el alma es elevada á conocer independientemente de la fantasía, y aquella otra en que esta última potencia coopera de algún modo; y así vendremos en conocimiento de si hay ó no libertad.

En el primer caso la dificultad no existe. La razón es clara: entonces el conocimiento es perfectísimo, tanto, que parece más angélico que humano. Ahora bien, si no hay óbice por otra parte, cuanto más perfecto es el conocimiento, tanto más libre es la voluntad, porque tanto más intenso debe ser el efecto, cuanto más poderosa es su causa; y como la causa de la libertad es la razón (3), de ahí es que siendo perfectísimo el tal conocimiento lo ha de ser también el de la voluntad, una de cuyas más excelentes prerrogativas es el ser libre á imagen de Dios.

Ni se diga que, siendo tan perfecta dicha inteligencia, deberá ser evidente el conocimiento, y por tanto nece-

(1) Santo Tomás, 1.ª 2 æ, q. 17, art. 1.º ad 2.um

(2) Suárez, *de Religione*, l. II, cap. XIX.

(3) Santo Tomás, lug cit.

sario el acto de la voluntad que se termine en el objeto así aprendido. Porque prescindiendo ahora de ciertas cuestiones á que pudiera dar lugar este punto, baste decir, que la obscuridad de la fe es compatible con el conocimiento angélico tan perfecto de suyo, y que se obra independientemente de todos los sentidos; de otro modo los ángeles no podrían merecer, como es cierto que merecieron en el estado de viadores.

En cuanto al segundo punto indicado, es decir, cuando coopera de algún modo la imaginación, como dice Santa Teresa que sucede muchas veces en los momentos que llama *intervalos del éxtasis*, claro es que si alguna dificultad ha de haber entonces para defender el mérito por razón del acto de la voluntad, ha de ser cuando no haya ni libertad ni mérito en cuanto al acto del entendimiento. Y sin embargo no existe tampoco entonces esa dificultad. Pues ¿qué? ¿Por ventura la gracia con que Dios á manera de causa eficiente mueve el alma á los actos que constituyen el éxtasis, había de arrastrar á la voluntad para que se actuase necesariamente? De ningún modo: la gracia no destruye, sino que perfecciona la naturaleza. Supongamos el caso que puede ofrecer más dificultad, es á saber: cuando Dios es necesariamente contemplado por el entendimiento, en cuanto es amor infinito. Pues ni entonces la voluntad ama á Dios necesariamente; porque tal conocimiento ni es tan claro como el de la visión de los bienaventurados, ni tan impefecto que no pueda ser causa de completa advertencia, deliberación y consentimiento, cual se requiere para la libertad; de lo contrario jamás la habría por medio del conocimiento natural y ordinario que es incomparablemente más remiso é imperfecto.

Por último, ¿en qué puede obstar la necesidad con que el entendimiento conozca, á la libertad con que la voluntad ame? ¿No son por ventura dos potencias distintas, cada una de las cuales tiene su modo diverso de obrar? Ni se oponga que en ese caso falta al juicio la indiferencia que se necesita para la libertad; porque no debe confundirse la necesidad de que el entendimiento se termine en un objeto, con la necesidad por parte del juicio, v. gr., de si debe ó no ser necesariamente amado. Lo primero puede darse y se da muchas veces en el éxtasis. Lo segundo falta, y por tanto existe la indiferencia del juicio que es la fuente de la libertad (1).

Como consecuencia de lo dicho véase ahora si Santa Teresa defiende ó no con razón la libertad en lo sublime del arrobamiento.

Para aclarar más este punto, he aquí lo que dice el P. Scaramelli (2): «La razón teológica de esto es, porque á pesar de la fuerza que Dios hace al entendimiento en el rapto, y no obstante la necesidad con que está obligado á estar fijo en el objeto, sin embargo, entre tanto la voluntad, dueña de sus actos y de sus afectos, absolutamente hablando, puede no amar, y esto basta para que amando ella, no sólo sea santo, sino libre y meritorio el amor. Entonces el conocimiento con que la mente está fija en Dios quitaría la libertad á los actos de amor, cuando tuviese tan fuertes atractivos que arrebatasen irresistiblemente la voluntad á amar tan hermoso objeto, como sucede en la visión beatífica. Pero esto no se verifica jamás en la contemplación de cualquier

(1) Suárez, lug. cit., cap. xx.

(2) *Directorio místico*, trat. II, cap. XXII, n. 255.

éxtasis ó rapto, por cuanto en las tales oraciones el conocimiento no es intuitivo: no ve á Dios en sí mismo, ni descubre con evidencia el mérito que Él tiene de ser amado de nosotros, sino que es solamente abstractivo, y lo mira en el espejo de alguna especie inteligible. Fuera de que también el dicho conocimiento, por más que sea ilustrado de los dones del Espíritu Santo, en substancia es un acto verdadero de fe, que entre su claridad y resplandores esconde sombras y tinieblas; así que no puede tener tanta fuerza de arrebatar la voluntad á Dios que no le quede poder bastante para resistir: de donde se sigue que el alma amando al sumo bien le ama libremente, no necesitada sino convidada, de sus dulces atractivos».

Santa Teresa no deja de mencionar, y por cierto con elocuencia arrebatadora, cuán violentamente arrebatado es á veces el cuerpo durante el rapto; pero esto, claro está, que no se opone á la libertad del alma.

Por último, para tocar á la raíz de la dificultad presente, acudamos á la doctrina que nos enseña el Padre carmelita Fr. Felipe de la Santísima Trinidad (1), quien inspirándose en lo que antes hemos alegado de Santa Teresa, resuelve más hondamente que otros varios autores este punto. He aquí en resumen lo que dice: bajo el poder de la atracción divina en el éxtasis, el alma no puede querer el mal, pero conserva la libertad del bien. Es decir, carece de libertad de contrariedad, y goza de la de contradicción, la cual basta para el mérito, como bastó en Jesucristo y en su bendita Madre; ni tampo-

(1) *Sum. Theol. myst.*, P. 2, Tr 3, D. 3, a. 4, t. II, p. 339.

co tiene libertad para las cosas sensibles y exteriores (1).

No parece pueda interpretarse mejor á la Santa sobre este punto al encarecer el vuelo del alma que es arrebatada en el éxtasis por el poder de Dios. Y cuando esto sucede, ¿qué mejor emblema de la libertad verdadera del alma, que el vuelo rápido de la avecita á la región superior de los aires? Y elevada al confín de su esfera, no se mueve: parece que vive en prisión: ¡Tanto es su reposo y la persistente consistencia en un solo punto! Sin embargo, es el águila caudalosa que mira de hito en hito al sol de justicia, y en esa mirada y amor ardiente en que se abrasa hasta derretirse sus entrañas, está su libertad más amplia que el espacio, porque sube hasta el seno inmenso de Dios. Quieta y en completa soledad gime amorosa; pero las saetas de su amor llegan al corazón de Dios con tanta vehemencia, que parece no vivir en sí misma sino en el que adora con ímpetu divino. «Es que con la presteza que sale la pelota de un arcabuz cuando le ponen el fuego, se levanta en lo interior un vuelo... que aunque no hace ruido hace movimiento tan claro que no puede ser antojo en ninguna manera». «Parece que aquella avecita del espíritu se escapó de esta miseria de la carne y cárcel de este cuerpo» (2). «¿Qué busca? Va en pos del amado que *subió á lo alto y cautivó la esclavitud*» (3). No hay libertad como la de sus esclavos.

En resumen: todo esto no es otra cosa que atraer

(1) Ibid., p. 340.

(2) *Relación* citada de Santa Teresa.

(3) Salmo XLVII, 19.

Dios á su amante corazón el corazón del alma, no como quiera sino de un modo tan íntimo y poderoso, que no hay lengua capaz de explicar este misterio de unión divina. Y bien, si el imán atrae al hierro, ¿por ventura no podrá el Criador ser imán que atraiga á la criatura racional hacia sí, que es su centro y fin último de sus aspiraciones?

Pudiera Dios absolutamente robar el alma y llevarla de verdad al cielo separada del cuerpo para después del rapto animarle otra vez. Pero no hay necesidad de acudir á esta interpretación, según la cual habrían de multiplicarse grandes y muchos milagros, para explicar ciertas frases de Santa Teresa, que dice: «Muy de presto algunas veces se siente un movimiento tan acelerado del alma que parece es arrebatado el espíritu con una velocidad, que pone harto temor, en especial á los principios... Pensáis que es poca turbación estar una persona muy en sus sentidos, y verse arrebatar el alma? Aun algunos hemos leído que el cuerpo con ella, sin saber adónde va ó quién la lleva ú cómo... Es cierto ansí que con la facilidad que un gran jayán puede arrebatar una paja, este nuestro gran gigante y poderoso arrebata el espíritu... Pues tornando á este apresurado arrebatar el espíritu, es de tal manera que verdaderamente parece sale del cuerpo, y por otra parte, claro está, que no queda esta persona muerta; al menos ella no puede decir si está en el cuerpo ó sino por algunos instantes... Si todo esto pasa en el cuerpo ó no, no lo sabré decir; al menos ni juraría que está en el cuerpo, ni tampoco que está el cuerpo sin alma» (1). He aquí empleadas

(1) *Moradas* 6.as, cap v.

por Santa Teresa cabalmente las mismas palabras de San Pablo: «Sive in corpore sive extra corpus, nescio, Deus scit» (1). Consúltese lo que sobre esto escribe el grande Obispo de Hipona alegado por Santo Tomás (2), y en vista de lo que nos enseñan estas dos grandes lumbreras, nadie se extrañará que si San Pablo ignoró el modo cómo fué arrebatado al tercer cielo, lo ignorase también Santa Teresa.

Y aún todavía añade la Santa para aclarar su pensamiento: «Parécele que toda junta ha estado en otra región muy diferente desta que vivimos, adonde se le muestra otra luz tan diferente de la de acá, que si toda su vida ella la estuviera fabricando junto con otras cosas, fuera imposible alcanzarlas; acaece que en un instante le enseñan tantas cosas juntas, que en muchos años que trabajara en ordenarlas con su imaginación y pensamiento, no pudiera de mil partes la una. Esto no es visión intelectual, sino imaginaria, que se ve con los ojos del alma, muy mejor que acá vemos con los ojos del cuerpo, y sin palabra se le da á entender algunas cosas digo como si ve algunos Santos, los conoce como si los hubiera tratado mucho.—Otras veces junto con las cosas que ve con los ojos del alma, por visión intelectual se le representan otras, en especial multitud de ángeles con el Señor de ellos, y sin ver nada con los ojos del cuerpo por un conocimiento admirable, que yo no sabré decir, se le representa lo que digo y otras muchas cosas, que no son para decir» (3).

---

(1) II ad Cor., XII, 2.

(2) 2ª 2.æ, q. 175, a 6.

(3) *Morad* 6.as, cap. V.

CAPÍTULO II

Lo que no es el éxtasis.

Es curioso espectáculo el que hace tiempo ofrecen muchas corporaciones científicas en Europa frente al éxtasis verdadero, al único, al de los Santos. Diríase que el éxtasis ha sido y continúa siendo su enorme pesadilla.

Esos mismos sabios tienen corresponsales en todas las universidades y academias; así es que, no bien se obtiene algún descubrimiento científico, sobre todo en el campo de la fisiología ó de la medicina, de la ideología ó de las llamadas ciencias ocultas; al instante la cuestión del éxtasis resucita. Nadie juzgue exagerada esta observación que se apoya en la historia contemporánea.

Recuérdese la aparición del magnetismo ó mesmerismo, y se verá cómo hubo desde luego quienes pretendiesen incluir dentro de sus leyes al éxtasis de los Santos.

No faltaron entonces sabios católicos que demostrasen esa falsedad, como Vandermóère, S. J., y otros; así es que viendo aquéllos su derrota, echáronse á discurrir por otro camino, y efectivamente encontraron cuanto podían, á su parecer, desear con el estudio de la histero-epilepsia.

Entonces ciertas llamadas eminencias médicas puestas al servicio del racionalismo, parecían triunfar en toda la línea, no ciertamente porque hubiera, como hubo escritores católicos tan desprovistos de ciencia como de instinto de la propia conservación, que asintiesen á esas teorías; sino porque al principio eran pocos los católicos que se atrevían á defender los fueros de la verdad.

Dios, sin embargo, que á veces prueba nuestra fe, no dejó de suscitar apologistas dignos del nombre católico. El P. Luis de San, S. J. (1); el abate Touroude (2); el P. Bonniot, S. J. (3); el Dr. Imbert-Gourbeyre (4); el P. Salis-Deewis, S. J. (5), y muchos otros, redujeron á polvo las teorías falsas y atrevidas de la Salpetrière; y los racionalistas no tuvieron más remedio que ir callando poco á poco.

Mas no se crea que se dieron por vencidos. Lo que hicieron fué apelar á otros recursos para obtener idénticos resultados.

Es de ver la confianza y seguridad con que pregonan la identidad del éxtasis con el desenvolvimiento de la hipnosis y hasta con los frutos del estado de la atención elevada á su grado normal de perfectibilidad.

Varios católicos, sin embargo, no pudiendo sufrir tanta petulancia, se presentaron de frente á los vociferadores y gritaron con entereza: «¿Con qué sois capa-

---

(1) *Etude Patholog-Thcologique sur Sainte Terese. Reponse au Memoire du P. G. Hahn.*

(2) *Lettres adressées au R. P. Hahn.*

(3) *Le miracle et ses contrefaçons*, p. 352 et seq.

(4) *La Stigmatisation*, p. 329 et seq.

(5) *Le Estasi, le Stimmate e la Scienza.*

ces por vuestra energía natural de producir los efectos admirables del éxtasis? Sea en buen hora; pero acreditadlo con hechos, á ver si llega un día en que el éxtasis fulgure en vuestra frente».

Á todo esto, el mundo ha continuado tan refractario al éxtasis. Para acreditar sus teorías los representantes de la ciencia moderna han acudido á la historia antigua, para descubrir la afinidad que existe entre los éxtasis de los platónicos y neoplatónicos y el de los místicos cristianos. En fin, no han perdonado medio para echar por tierra el éxtasis sobrenatural, que les parece á ellos ser la única forma de la Mística.

Verdaderamente han empleado hasta ahora esfuerzos dignos de mejor causa. Es curioso pensar al presente qué etapa resta á la incredulidad para que siga en adelante fiel á sus poco envidiables tradiciones.

Para poder apreciar á fondo cuán fundados son los juicios que se acaban de hacer, sería preciso un grueso volumen, pero reconocemos nuestra incompetencia. Felizmente se han publicado preciosos libros sobre este punto, como se ha indicado antes.

Vamos, pues, á concretarnos, á pesar de la importancia del asunto, á breves rasgos.

§ I

EL ÉXTASIS COMPARADO CON LA CATALEPSIA, CON LA LETARGIA, CON LA HIPNOSIS

Según confesión de los médicos que han tenido ocasión de observarlo, en la catalepsia el cuerpo guarda durante todo el acceso la actitud en que es sorprendido

desde el principio. En los extáticos con frecuencia sucede lo contrario. Lefebvre atestigua de Luisa Lateau que durante el éxtasis dirigía la mirada hacia el cielo que juntaba las manos, extendía los brazos, se arrodillaba, volvía á levantarse, etc.

En los catalépticos las funciones intelectuales están suspendidas como las de los sentidos; y al desaparecer el acceso, ningún recuerdo le queda al paciente de lo que pasó en él. Durante el éxtasis la inteligencia goza de una actividad sorprendente.

«Nada, dice Lefebvre, es capaz de hacer salir al cataléptico de su letargia, mientras que Luisa obedece al llamamiento de algunas personas», las que tienen alguna autoridad espiritual sobre ella (1).

La letargia: he aquí el estado, que al decir de algunos es el éxtasis de los santos. Y todo porque en esa enfermedad los miembros del paciente quedan paralizados como en el éxtasis. Á ese paso más valdría llamar éxtasis al sueño natural. Pero téngase en cuenta que la

---

(1) Estos datos están tomados del *Estudio médico*, ya citado, del Dr. Lefebvre.

A propósito de esto, Rousselot (*Les Mystiques spagnols*, pág. 377, not.), para combatir el error de que Santa Teresa estuvo atacada de histerismo ó de cualquier otra enfermedad que diese por resultado las operaciones místicas que refiere, escribe lo siguiente: «Los fenómenos extáticos son máa frecuentes, á medida que Santa Teresa avanza en edad. Y en cuanto á la catalepsia, es una verdad que los síntomas catalépticos, como las convulsiones, la ausencia de las facultades intelectuales, etc , están en desacuerdo con los caracteres de los éxtasis, á saber: reposo perfecto y desenvolvimiento extraordinario de las facultades». No se olvide que Rousselot, según él confiesa en esta misma obra, discurre acerca del misticismo, y prede estudiar á la Santa sin entrar en el círculo de lo sosobrenatural. Así y todo ,se ve precisado á estamparl as preciosas afirmaciones precedentes.

esencia del éxtasis radica en el espíritu, que, si en el sueño está el hombre privado de conocimiento, en el éxtasis es bañado de soberano resplandor y gozo celestial.

«La contemplación pasiva, dice el P. Gratry (1), y sobre todo el éxtasis, es un acto poderoso del espíritu, es un pensamiento simple y puro en el cual se juntan como en un solo punto, cuanto es posible á la humana flaqueza, todas las perfeciones infinitas de Dios». Sostener, pues, la identidad del éxtasis con la letargia, porque en ambos hay paralización de los órganos, es lo mismo que identificar el alcance de la percepción cognoscitiva del mono con el genio más ilustre, porque ambos se sirven para ello de los sentidos.

Pero donde muchos patólogos incrédulos se figuran encontrar un vasto arsenal para derrocar la tesis católica, es en las enfermedades nerviosas; entre las cuales incluyen sobre todo el *hipnotismo*. Y aquí es donde cantan victoria y se lisonjean de que no pueden desearse más estrechas analogías que las encontradas por la ciencia entre la hipnosis y el éxtasis.

Justo es decirlo en obsequio á la verdad: la hipnosis y el éxtasis verdadero en nada se parecen, ni por los efectos que producen en el cuerpo, ni por la actividad que se desarrolla en el espíritu.

No por lo primero, pues que durante la hipnosis, como en el acceso de cualesquiera otras enfermedades nerviosas, se observan casi constantemente movimientos

---

(1) De la *Connaissance de Dieu*, t. II, ch. 7.

convulsivos y repugnantes, muchas veces parecidos, si no idénticos, á los que se notan en la posesión y obsesión diabólica. Los convulsos de San Medardo son buen modelo para conocer lo que suele suceder durante la hipnosis, el sonambulismo y el espiritismo.

Todo al contrario sucede en el éxtasis de los Santos. ¡Qué dignidad! ¡Qué atmósfera de luz y de felicidad rodea como inefable aurela los cuerpos de los extáticos, aun cuando se trate de los que, á juzgar por todos los caracteres exteriores, se hallen bajo la influencia de una divina comunicación pavorosa y expiatoria!

Recuerdo á este propósito uno de tantos ejemplos admirables como pudieran alegarse: la actitud de una de las estigmatizadas y extáticas del Tirol, Maria-Von-Möerl, á quien muchos testigos de vista, dignos de todo crédito, vieron arrobada en dulce éxtasis. Después de las relaciones análogas ya puestas en esta sección, renuncio á las que se refieren de un modo especial al caso presente (1).

Pero donde resalta la diferencia esencial que existe entre el éxtasis y cualesquiera afecciones neuropáticas, es en lo interior del alma. Porque, si se atiende al tiempo en que dura el éxtasis, todos convienen en que la inteligencia toma colosales proporciones, al decir de los que lo han experimentado, y á quienes hay que dar crédito si no preferimos caer en el más absurdo escepticismo.

---

(1) Pueden verse estos y otros documentos importantes atinentes al asunto en la *Suma filosófica del siglo XIX*, sobre todo en el t. 2.°, 3.ª p., B., principalmente p. 363 y sigs., del Conde de Peñalver, como ya se alegó oportunamnnte.

Al contrario se verifica en los que padecen neurosis. La inteligencia se disminuye, al paso que toma alguna preponderancia la imaginación. Sólo una idea, por ligera que sea, basta para entretener y preocupar á tales enfermos hasta el punto de absorber del todo su atención.

Por lo que toca al tiempo que sucede al éxtasis, baste decir que los santos enriquecidos con este don, son de verdad espíritus fuertes de altos pensamientos, de planes vastos y grandiosos, de voluntad firme, generosa y heroica para llevarlos á cabo, de constancia inquebrantable en fin, para vencer las dificultades que hayan de suscitarse en contra.

Retrato más opuesto al de los neuróticos no podía presentarse. No parece sino que éstos frisan en la estupidez; su inteligencia está al servicio de la imaginación más exaltada, su voluntad es la misma veleidad y flaqueza: no sabe resistir. Su nivel moral es proporcionado: diríase que no tienen siquiera la conciencia del deber...

A decir verdad, en la ciencia modernista encuentro pocas pruebas de su ligereza tan elocuentes como ésta: el haber llamado *éxtasis* á tales estados morbosos, después de haber consagrado aquella palabra la Iglesia nuestra madre para significar el apogeo de la humana inteligencia en alas de la inspiración y del milagro de la gracia (1).

---

(1) No se quiere decir con esto que se repruebe, como ya se ha indicado, la división del éxtasis en natural, diabólico y divino, después de haberla aceptado Doctores eminentes. Sólo pretendemos hacer constar que fuera del éxtasis sobrenatural, tal nombre no puede aplicarse sino impropiamente y con las oportunas aclaraciones y reservas.

§ II

EL ÉXTASIS Y EL HISTERISMO

Una cuestión hay que arrostrar, por repugnante que sea á todo corazón recto, es á saber: que las divinas comunicaciones y dones extraordinarios, sobre todo los éxtasis que refiere Santa Teresa de Jesús haber recibido del Señor, nada tienen que ver con el histerismo.

Ante todo, recordemos la malhadada tendencia de muchos, entre ellos algunos católicos de nuestra época, que se han dejado arrastrar algún tanto de la corriente del naturalismo, al juzgar las sublimes comunicaciones de Dios con las almas predilectas.

He aquí una prueba del precedente aserto:

¿Quién puede poner mácula en la ortodoxia del escritor belga P. Hahn, de la Compañía de Jesús? Y, sin embargo, en la Memoria que presentó en el certamen salmantino, abierto para celebrar en 1882 el III Centenario de la gloriosa muerte de Santa Teresa de Jesús, defendió la tesis de que la Santa fué histérica, y que á ese histerismo son debidas parte de sus visiones.

No faltaron, desde luego, hombres de fe y de ciencia que defendiesen la verdad de que Santa Teresa no adoleció jamás de histerismo.

Aparte de otros muchos trabajos publicados en revistas y diarios católicos, el P. San, S. J., y profesor de la Universidad católica de Lovaina, y el respetable P. Touroude, de la Congregación de los SS. Corazo-

nes (1), combatieron con vigor la doctrina sustentada por el P. Hahn, pero no por eso se extirpó de raíz tal modo de pensar.

El trabajo del P. Hahn fué algo más que la expresión de un juicio aislado: fué el eco de muchos escritores seglares ávidos de novedades, mal avenidos con el rancio pensar de los antiguos; sino que éstos no se atrevían á expresar sus opiniones más que allí donde no se les pudiera fácilmente contestar; y hubo necesidad de que la Providencia permitiera que el mal se descubriese en pleno día para que recayera la condenación de la Sagrada Congregación de Ritos en 1.° de Diciembre de 1885, y después la de la S. Congregación del Índice en 11 de Enero de 1886. El P. Hahn se sometió, desde luego, al fallo de la Iglesia. Pero, ¿se han sometido fielmente todos los que pensaban como él?

Me apresuro á decir que en esa Memoria se da fe á las revelaciones que la Santa creía haber recibido del Señor, y se niega á las que refiere la misma haber recibido acerca de la Santísima Virgen, de los Santos y del demonio.

Poco después, el año 1894, cuando ya parecía que el moderno criterio había desaparecido, el catedrático de la Universidad de Granada, Dr. Perales, publicó una obra con este título: *El supernaturalismo de Santa Teresa y la filosofía médica*, precedida de un largo prólogo del

---

(1) Estas Obras de los dos polemistas católicos quedan alegadas en otro lugar. La Memoria del P. Hahn apareció con este título: *Les phénomènes hyst. et les revelat. de Saint Ther*, y se publicó, no sólo aparte, sino también en la *Revue de quest. scientifiq.*, de Bruselas, á poco de ser premiada en el certamen salmantino.

Dr. Brieva y Salvatierra, catedrático de Filosofía y Letras en la misma Universidad.

Ambos escritores intentan probar que Santa Teresa fué histérica; pero tampoco ha faltado quien saliese á la palestra en favor de la gran Doctora y Santa. Así, por ejemplo, el R. P. Gregorio de San José, C. D., defendió á su bendita madre de tal imputación con el brío y entereza que el asunto reclamaba, en una preciosa obrita titulada *La pretendue hysterie de Sainte Therese.*

A los dos catedráticos granadinos impugna este hijo ilustrado del Carmelo con elocuentes y poderosas razones.

Lo diré con ingenuidad: á pesar de la buena fe y entusiasmo cristiano de ambos autores, como me complazco en reconocerlo, pocas veces se nota tan palmaria la inconsecuencia entre esa misma disposición de ánimo por una parte, y por otra, una tendencia tan marcada á dejarse arrastrar de la corriente moderna; y todo esto, según parece, para hacer ver al racionalismo que, por más que digan lo contrario, todavía hay católicos de buen tono y acomodaticios que saben hacer concesiones á la impiedad hasta el *justo límite*, esperando ¡candorosos! después de tantas lecciones y escarmientos como se reciben cada día del campo de la incredulidad, que nuestros enemigos sean comedidos, indulgentes y benévolos.

Verdaderamente los enemigos de lo sobrenatural si pudiesen alguna vez enternecerse y darse por satisfechos en vista de los sacrificios que se imponen los católicos que por tales caminos se muestran dispuestos á ganar á su adversario, de seguro se habían de encontrar más de cuatro veces perplejos para continuar aferrados

á su preconcebido plan naturalista; pero como no tienen entrañas, lo que sucede es que, después de hacerles con *generosidad infantil* una concesión preciosa para que sobre ella levanten toda una máquina formidable de guerra contra las cosas y personas sagradas, ellos corresponden á tal proceder con el *plus ultra* que han heredado de sus maestros, mostrándose insaciables y crueles en sus ideales y exigencias.

Vea el lector si el Sr. Brieva y Salvatierra ha tenido que hacer, en su hermoso entusiasmo por Santa Teresa, esfuerzos benévolos para con el racionalismo, cuando ha usado de su brillante y espontánea elocuencia para tratar de probar que la niña Teresa fué «toda histérica, voluble y antojadiza, sin mandar á su razón apenas para nada... huraña y cejijunta... con su exaltada imaginación enfrascada en las aventuras y embelecos de los libros de caballerías».

Porque los argumentos que han convencido al docto catedrático, como él mismo lo confiesa, no han sido otros que haber ido el Dr. Perales sustituyendo los antiguos y vulgares vocablos de que se sirvió la Santa para describir su enfermedad, con las voces técnicas al uso; y así, según él, se alcanza prueba plena de la tesis propuesta.

Y sin más pruebas que estas, se resuelve un católico como el Dr. Brieva, á dar por cierto que Santa Teresa fué histérica, resignándose á que recaiga sobre ella, más aún, haciendo recaer sobre ella, como dice el sacerdote Morel dirigiéndose al P. Hahn, un juicio de la ilustre virgen de Avila tan denigrante que parece un sacrilegio.

Lo confieso: en el caso de haber más eficaces argu-

mentos que probasen tal aserto, nada tendría de particular que los enemigos de las glorias católicas los hiciesen valer, porque algunas ventajas sacarían dentro de su sistema, presentando ante el mundo á la seráfica Escritora como víctima de una enfermedad que no sólo previene en contra de la Mística por la dificultad con que se debe, sobre todo entonces, proceder para aprobar tal espíritu, sino también porque así queda en gran parte eclipsada su gloria.

Lo que no acierto en modo alguno á comprender es, cómo católicos ilustrados y sinceros, sin tener argumentos invencibles, son tan poco estratégicos en sus polémicas con el racionalismo, que de balde se esfuerzan por ofrecerle una premisa importantísima sobre la cual puedan levantar formidable artillería para ametrallar el castillo de la verdad.

Digo más: aunque resultara probable, no estaba bien en nosotros decirlo, sobre todo con ese desenfado que no suele usarse en la defensa de la tesis católica: ¿qué será, pues, cuando, para persuadir el histerismo de Santa Teresa, hay que presentar á esta gloria de las más puras de la España del siglo XVI (1), dotada de un carácter de todo punto falseado, repugnante, antipático, voluble como una veleta, y de un cuerpo raquítico que no sirve sino para hundirse indolente en el lecho. ¿Y á esto llama el Dr. Brieva tomar la *ofensiva?*

Que la joven Teresa estaba enfrascada en los embe-

---

(1) El M. R. P. Luis Martín, S. J, en su discurso leído en Alba de Tormes, al adjudicar los premios del certamen Teresiano, la llamó «el florón más preciado de la corona con que plugo á la divina Bondad ceñir las sienes de nuestra madre patria».

lecos de libros de caballería: y ¿cuánto tiempo asegura este escritor que duró tal afición? ¿Quién probará que fué más de tres meses? Y si nadie puede asegurar más, ¿á qué tanto estrépito? ¿Qué salimos ganando así en nuestra polémica?

Al Dr. Brieva sin duda le parece que mucho, porque brillando después la Santa tan admirablemente, hay que admitir un milagro perenne con el cual se armoniza, y sólo así es posible, la euritmia y proporción de sus facultades, y su condición y diátesis de histérica.

El racionalismo no admite lo sobrenatural que manda creer la Iglesia: ¿será prudente fingir montes de dificultades naturales que no pocos racionalistas rechazan, y con razón, como Rousselot, para después sacar en consecuencia la necesidad de un milagro superfluo, cuya enunciación parece desde luego hiperbólica?

Por lo que toca al Dr. Perales, me parece un poco peligrosa su obra, sobre todo después de la condenación de la Memoria del P. Hahn, que si erró en negar que eran verdaderas las visiones y revelaciones que creía haber recibido de otro origen que Jesucristo, no parece tampoco aventurado creer que erró también por juzgarla histérica, y hasta es creíble que algo debió influir en los decretos de la condenación la especie del histerismo que atribuía á la Santa.

Me parece notablemente juicioso lo que á propósito de esto escribe el autor de un artículo bibliográfico que publicó la católica revista *Dogma y Razón* el año 1887, acerca de la obra *Étude pathologico-theolog. sur Saint. Theres.*, por el P. Luis de San, S. J. Dice así el articulista: «hay en la parte moral de las histéricas perversiones reales que las inducen muchas veces á actos... de

extremada maldad...» ¿Qué extraño es, pues, que influyera algo al menos en la condenación mencionada el atribuir á la Santa una enfermedad de suyo ignominiosa? Y siendo así, ¿cómo el Dr. Perales se atreve á lo mismo sin razones evidentes? ¿Las tuvo por ventura? Esto es poco: ¿pudo tenerlas á distancia de más de tres siglos sin otras señales y fundamento, fuera del relato hecho en el lenguaje sencillo y, digámoslo así, casero de la Santa?

Esas son las únicas señales evidentes que el Sr. Perales cree tener en favor de su tesis, y sin embargo, con un lenguaje de irritante seguridad que hoy no se atreven á emplear los médicos eminentes acerca de enfermos por ellos mismos plenamente observados, sin titubear, afirma: Santa Teresa histérica. Reflexiono sobre este proceder y lo comparo con el que siguen los enemigos de lo sobrenatural, y prácticamente veo una vez más confirmado que *los hijos de las tinieblas son más prudentes que los hijos de la luz*. El célebre Charcot decía, y lo tenía además en cuenta para sus diagnósticos, como prueba con hechos el P. de San, que todos los relatos técnicos y facultativos acerca de los síntomas de la enfermedad, no le bastaban á él, tan entendido y experimentado en esta sección de la medicina, para asegurar que el enfermo padecía de histerismo. Así pensaba Charcot, y así piensan otras muchas eminencias médicas; y sin embargo, Charcort y otros, inconsecuentes con sus máximas científicas, pero consecuentes con su sistema antirreligioso, sostienen que Santa Teresa fué histérica.

Viene en cambio un católico como D. Arturo Perales, que se guardará muy bien de diagnosticar con lige-

reza si un enfermo asistido por él padece ó no el gran histerismo; y sin embargo, apoyado en la relación inexacta, redundante en pormenores que acaso no importen á nuestro fin, y muy deficiente en los síntomas más precisos, á distancia de tres siglos, con tono magistral, contristando á los buenos y alegrando á los malos, como quien define, asegura que sí, que Santa Teresa padeció el gran histerismo física y psíquicamente considerado.

La conclusión es que este nuestro doctor es inconsecuente con sus principios científicos, y mucho más con su instinto de fe católica.

No se debe olvidar tampoco que, según afirman hoy las eminencias médicas, apenas habrá en esta vasta ciencia una enfermedad que en su diagnóstico se preste al equívoco tanto como la histero-epilepsia. Por consiguiente, es de absoluta necesidad que el patólogo, para evitar el engaño, se fije con gran reflexión, no sólo en los síntomas que ésta pueda presentar comunes á otras enfermedades, sino muy especialmente en los característicos que de una manera terminante la denuncien sin peligro, en lo posible, de cualquiera engaño.

Ahora bien, en Santa Teresa faltan por completo, dice el citado articulista de *Dogma y Razón*, los síntomas orgánicos más frecuentes y más característicos, aquellos que podríamos llamar *patognómicos* de la afección histérica.

No descubrimos, en efecto, ni la hiperestesia ovárica, ese dolor intenso que todos los patólogos citan como punto de partida del aura histérica; ni las zonas histerógenas, asiento de intensos dolores; ni la hemianestesia del lado derecho, que casi nunca falta en la terrible neurosis; ni tampoco el más esencial de los caracterís-

ticos, el que no puede faltar, el globo ó bola histérica, esa serie de oscilaciones consecutivas que de la región epigástrica se extienden hasta el cuello, produciendo una sensación singularísima que no tiene análoga, y que por igual describen todos los médicos.

Estas y otras muchas razones gravísimas, fueron expuestas y desarrolladas magistralmente antes de que los Dres. Brieva y Perales publicasen su obra, y sin embargo, la publicaron. Hay que decirlo muy alto: si en las breves líneas anteriores hemos podido apreciar que estos escritores no están á la altura del polemista católico, ni aparecen consecuentes con su hermoso entusiasmo por Santa Teresa, ahora veremos que tampoco dan señales de excelentes patólogos.

Que la *analgesia* ó insensibilidad, ya general, ya por lo menos parcial, sea considerada como un síntoma casi constante del histerismo, el Dr. Perales lo sabe mejor que el autor de estas líneas. Y bien, ¿dónde refiere la Santa ni sus biógrafos que ella padeciera eso? No hay una línea siquiera que pueda alegarse.

Por lo que toca á la *hiperestesia*, que es todo lo contrario, ó sea la sensibilidad llevada á la exageración, ¿quiere el Sr. Perales hacer el favor de indicar una frase de la Santa que la demuestre? Buen cuidado tuvo de no hacerlo, y eso que él mismo, con la generalidad de los patólogos, la considera como síntoma del histerismo.

La contracción de nervios que sufrió la Santa fué cosa muy distinta. Dice el Dr. Imbert-Gourbeyre (1), que estos dolores de nervios que ella padeció, «fueron

(1) *La Stigmatis*, citada por el R. P. Gregoir., p 40 de su Obra ya alegada.

universales, intolerables y continuos durante un año»; y estos caracteres nadie los señala como asociados al histerismo. Las hiperestesias jamás son continuas, universales, de larga duración ni intolerables, antes esos dolores son precisamente los que excluyen el ataque convulsivo del histerismo.

Afirma el Dr. Perales que muchas veces padecen las histéricas neuralgias epigástricas, costales, faciales y craneanas, siendo una de las más frecuentes la denominada *clavo histérico*. Y la verdad es que tampoco de esto aparecen síntomas en las descripciones de la Santa.

Añade también el mismo escritor, que los sentidos externos sufren desórdenes; ¿dónde refiere la Santa los que ella padeció? ¿Porqué, pues, tanto empeño en asegurar que fué histérica?

§ III

SANTA TERESA NO FUÉ VÍCTIMA DE LA NEUROSIS, EN CUANTO AL ORDEN PSÍQUICO

Por último, lo que más ha de llamarnos la atención en esta polémica, es que si no se prueba que Santa Teresa fué víctima del gran histerismo en cuanto al aspecto orgánico de esta enfermedad, incomparablemente menos se prueba atendiendo al orden intelectual ó psíquico.

El P. Hahn se guardó bien de entrar en ese punto, y sin embargo, una vez fulminada la condenación de su *Memoria*, al momento se retractó. Era Religioso y

produjo ese escrito muy mal efecto, sobre todo en España, pero no dejaba de haber en su favor alguna razón aparente que atenuase la falta.

El Dr. Perales nació en España escribió después de la condenación del P. Hahn, y sostiene como evidente que una de las glorias más puras de la Iglesia fué histérica. Para probarlo cita textos en que la Santa habla de divagaciones de su inteligencia y de su memoria; y á fin de presentar algún tanto plausible su aserción, interpreta mal estos mismos pasajes, los trunca... Cualquiera que lea á nuestro patólogo, creerá, y con razón, que él lo que pretendía demostrar era el histerismo *psíquico* de Santa Teresa. Si no es eso, ¿á qué alegar tal prueba? ¿Supo el Dr. Perales lo que hacía? Por caridad á él, diré que no.

Además añade que los detalles de los Escritos de la Santa «señalan caracteres tan gráficos» en favor de su tesis, que basta leerlos para contemplar un cuadro acabadísimo de los síntomas que presentan (he aquí lo más grave) *los sentidos* y *las facultades* superiores de las histéricas durante los períodos de calma relativa que caracterizan su estado habitual (1). ¿Qué contestaremos á ésto?

En 1894 así escribía el Dr. Perales. Desde entonces acá, sabido es cuánto los fisiólogos y patólogos se han

---

(1) Al revisar estas líneas, llega á mis manos un precioso artículo de M. Amedée Huc, que se acaba de publicar en *Revue de philosophie*, 1er Aout, 1912, con el título: *Nevrose et mysticisme*, continuación de otro publicado el mes anterior. En él mucho podrán aprender los que se opongan á nuestra doctrina, y no menos en *Dictionaire de la foi catholique*, 1912, art. *Hysterie*, firmado por Van der Elst; quien afirma que los progresos de la patología sobre la neurosis, no pasan de ser mero *convencionalismo*.

empeñado en la tarea de diagnosticar y combatir las enfermedades que afectan al sistema nervioso.

No obstante estas investigaciones, una muy autorizada Revista, conforme en todo con las también notables antes alegadas, acaba de publicar la siguiente confesión acerca de la histeria (1): «Malgrè ces precisions, nous ne pourrons cependant donner encore au terme d'hysterie qu'une signification conventionelle. Il ne designe, en effet, qu'un groupe de symptômes, et nous ne savons pas si ces symptômes, relèvent d'une affection fondamentalement differente des affections qui determinent les symtómes groupés sons d'autres titres nevropathiques».

En conclusión definitiva el articulista (P. Boule, S. J.) afirma:

«L'impresion dominante qui se degage de tout ce que nous avons dit sur la *grande Nevrose*, c'est sans doute que nous ne sommes pas sorti, à son sujet de l'ère des controverses et des solutions provisoires. On ignore completement quelle est la cause dernière de l'hysterie; on discute sur ses causes determinantes, et on ne s'entend même pas sur ses symptômes» (2).

Júzguese, pues, ahora si un médico, por notable que fuera, podría emitir hace veinte años juicio acertado acerca de si tres siglos antes padecería ó no de histerismo una persona, guiándose tan sólo por algunas expresiones sencillas que la paciente, destituída de toda clase de conocimientos científicos de patología, estampó en el papel.

---

(1) *Revue de quest. scientifiq.*, núm. de 20 de Enero 1911, p. 186.

(2) Ibid., p. 213-214.

La consecuencia que de aquí sale espontáneamente, pone tan fuera de duda la tesis de que no hay razón siquiera aparente para tener por histérica á Santa Teresa, que ni aun juzgo necesario repetir lo que prueba el P. Bonniot, S. J., es á saber: «Que los Santos no pueden ser histéricos» (1).

Por último, hay que demostrar que Santa Teresa, especialmente en el ejercicio de sus facultades espirituales, estuvo plenamente exenta del gran histerismo y de toda afección neurótica.

Después de hacerme cargo, en la medida que me ha sido posible, de las teorías excogitadas por los científicos modernos para explicar el estado pasivo, levantado hasta el éxtasis, acudiendo á sus *automatismos psicológicos;* advierto que hacen hincapié en que los místicos cristianos, es decir, los ortodoxos, los únicos verdaderos, según se expuso: 1.°, son víctimas de mayor ó menor *encogimiento* (perdónese esta palabra que la ciencia moderna ha consagrado) en el orden de la conciencia; y 2.°, que su éxtasis es el *desdoblamiento* de la *personalidad.*

Contestemos brevemente, con relación á Santa Teresa, contra quien van dirigidos sobre todo los tiros del racionalismo.

A lo 1.°: Todos los místicos en general suben á un grado tal de inteligencia, que el genio no puede compararse con ellos; ¿qué diremos del intelectualismo teresiano? Su mirada, sin sospecharlo siquiera, y más aún, sin pretenderlo, penetra, por cierto modo admirable de *fluorescencia*, desde las regiones de lo sobrenatural, en los misterios mismos de la naturaleza del alma, de sus

(1) *Le Miracle*, p. 382 y sig.

potencias, de la armonía entre la materia y el espíritu. Asciende al mundo invisible, al divino, y después baja á las regiones del orden práctico, cuyas leyes entiende no discurriendo, pero sí después de contemplar las razones eternas.

Más aún: cuando así desciende iluminada todavía con los resplandores del éxtasis, penetra en el orden práctico de las cosas de esta vida, escudriñando los últimos pormenores que suelen pasar inadvertidos con frecuencia á los mismos mundanos que no han sabido nunca ocuparse en otras cosas.

Léanse las Constituciones que dió á sus hijas, á sus hijos del Carmelo: y allí se verá que de lo criado, ella, la gran aristócrata de una de las entonces más florecientes ciudades de España dominadora á la sazón del mundo; ella, la inocente que tuvo fortaleza para arrancarse de aquella sociedad que la admiraba, sabe todo lo sencillo, manual, casero; lo que conviene más á la indumentaria para las personas de ambos sexos, dentro de la estrecha observancia regular; lo que necesita con preferencia el pobre corazón humano, ya se levante á las más excelsas regiones del espíritu, ya caiga en los desalientos y flaquezas de esta vida...

Estúdiese también su asombroso *Epistolario*, sus *Fundaciones*, y de seguro se convencerá cualquiera de que, viviendo en el cielo, y aun precisamente por eso, conocía con claridad cómo habían de manejarse y conducirse á feliz término los más enmarañados, los más fastidiosos negocios de compras y ventas, querellas, litigios; consideraciones honestas con toda clase de personas, unas las más encumbradas, otras de humilde condición, ora con magistrados distinguidos, ora con hombres de

ciencia, ya de corporaciones religiosas, ya de los más altos poderes; atendiendo con exquisita prudencia á lo que la pedía la sangre sin caer en el desorden, y defendiendo sobre todas las consideraciones humanas la divina gloria.

Envuelta esta flaca mujercita entre tanta barahunda de negocios, los pocos momentos que tiene libres quiere dedicarlos á hilar, y ¡cuánto no sufre porque sus directores la mandan que no hile, que escriba libros que han sido y son la luz y el asombro del mundo; y ella, sin embargo, cuando se pone á escribirlos, siente gran pena porque teme perder el tiempo y no puede socorrer, hilando, la pobreza de sus monasterios!

Y lleva á cabo la obra colosal de la Reforma, la que asustó á muchos de los más esforzados y santos varones de esta nación que entonces soñaba y ejecutaba inverosímiles hazañas. Y la lleva á feliz término, con el fin nobilísimo de salvar las almas que los luteranos perdían con sus apostasías.

Y cuando así piensa y obra, abrumada bajo el peso de muchas enfermedades, y custodiando á sus hijas con la salvaguardia de la clausura dentro de las mismas galeras y carromatos, y en las posadas y ventas de aquella época: cuando así ora y arde, contemplativa y activa como los serafines y los ángeles de la guarda; he aquí que no faltan hombres que, desde los antros, desde las orgías y los teatros, hombres que no saben serlo, que no se han vencido jamás para pensar seriamente en hacer bien á sus mismas familias, vienen diciendo: «El éxtasis teresiano es el encogimiento de la conciencia».

Lo que sucedió fué que aquella grande alma se con-

centró en un solo punto, fué levantada cuanto aquí es posible á una sola idea, de un modo muy semejante á lo que se verifica, según Santo Tomás (1), en los ángeles, que cuanto más excelentes son menos especies tienen; hasta parecerse al mismo Dios para cuya suma inteligencia no hay sino una sola y simplicísima y sustancial especie que es el divino Verbo.

Santa Teresa quedó así maravillosamente simplificada, viviendo y obrando y padeciendo y amando y muriendo y reinando dentro de la Unidad. ¡Y á esto lo llaman los hombres de por ahí *encogimiento de la conciencia:* ellos *los dispersos*, las ovejas errantes, los que imitan siempre ¡qué petulancia! á las mariposas; y desde la crápula y el espectáculo y el amor libre, ni el consuelo buscan de querer fijar su alma, para que no se encoja sin duda la conciencia, en el hijo de sus entrañas de quien puedan cuidar para elevarle á la dignidad de hijo de Dios!

§ IV

EL DESDOBLAMIENTO DE LA PERSONALIDAD

He aquí lo que entienden por esta palabra los modernos psicólogos. Unos, los más radicales, osan inferir de ciertos hechos verificados en el sueño, la distracción, la inspiración artística, etc., etc., nada menos que la

(1) Summ. 1., q. 55, a. 3.

existencia de varios principios vitales en un mismo sujeto. Lo absurdo de esta teoría puede verse demostrado en los filósofos cristianos (1).

Es preciso, sin embargo, añadir que los más de los psicólogos empeñados en dar importancia á ese estudio, supuesta la base de los hechos, se contentan con inferir de ellos un doble funcionamiento de la actividad psíquica: uno consciente, es decir, el normal, y otro que apellidan de varios modos, ya subconsciente, ya inconsciente, ya subliminal, es decir, oculto, como una mina, en el secreto de la conciencia, ya, en fin, automático. Esa primera actividad es la que dicen ellos nos pertenece y es voluntaria porque nosotros la dirigimos; al paso que la otra parece ser espontánea y se impone á nuestra determinación, pues que durante ella nuestro papel se reduce al de meros autómatas; como si hubiese otra potencia extraña productora de esa energía, que por lo demás no deja de ofrecer cierto encadenamiento, aunque no siempre podamos vislumbrarlo.

Quien considere atentamente todo este tan celebrado desdoblamiento, cuyo estudio en verdad es digno de encomio porque ha sido continuado con gran empeño y constancia sobre puntos harto oscuros, y más propios de la patología y de la fisiología que de la ciencia psicológica; claramente echará de ver que nada contradice á las sublimes elevaciones del éxtasis verdadero.

Ciertamente, si para la disgregación de la personalidad en los accidentes patológicos interviene un germen morboso que, interesando el organismo, le impide ser

(1) V. gr., P. Urráburu, *Psychолog.*, part. II, l. II, disp. 10, c. 3, a. 1, p. 1.135 y sig.

fiel conductor y transmisor de las sensaciones que abran paso, como sucede en el estado normal, á las operaciones espirituales, á la atención y al recuerdo ordenado de lo que pasó, á la emoción recta, á la conciencia refleja; en el éxtasis es el divino Poder invisible, infinitamente eficaz quien, uniéndose á la débil criatura, la eleva á un orden sobrehumano y la derrite de santo amor, la diviniza.

Pero no debemos pasar en silencio una gran excelencia que resalta en el fondo de este misterio. Cuanto más el alma arde en el amor de Dios, tanto más desea sacrificarse por el prójimo; cuanto más poderosamente participa de los divinos goces, tanto más desea padecer para salvar las almas; cuanto más queda absorta y perdida en la contemplación divina, tanto más dispuesta sale de allí para la acción ordenada y fecunda.

Esta excelencia no se puede entender fuera del orden sobrenatural; y por eso quien no cree, y en alto grado, juzga disociación de la personalidad humana ese vuelo seráfico del éxtasis, que es el reverbero de la Unidad divina, y por lo mismo la *agregación suprema* de la criatura bajo la influencia feliz del que todo lo encamina á los fines adorables de su Providencia. Ya sé que estos primores divinos no puede ni aun vislumbrarlos el incrédulo; pero, como sin esto no se entiende el éxtasis, ni siquiera en lo preciso para la solución de las cuestiones que la incredulidad suscita como es el desdoblamiento de la personalidad; lo cierto es que estos hombres ávidos de explicar el vuelo místico sin otro auxiliar que su *psicología*, digámoslo francamente, inspiran compasión, como la inspiraría una academia de hombres laboriosos y cultos consagrados á la Astronomía, que

por reglamento y sistema preconcebido prescindiesen de los potentes telescopios, presumiendo que á simple vista habían de alcanzar más excelentes resultados.

Y no vaya á creerse que la fe divina es tan sólo el gran telescopio para leer dentro del arcano más sublime del orden moral, como es la unión práctica de la vida contemplativa y activa dentro de una misma persona, tan una en sí misma, cuanto más se extiende á la compleja variedad de la acción. Porque esa misma fe es precisa para conocer bien en su verdadera razón formal la noción rudimentaria de la Providencia; más luego sobreviene la gracia extraordinaria, y sin ésta no es tampoco posible entender la unidad que resalta en el extático, por orden regular, entre sus cualidades y las sobrenaturales que alcanza en su misma elevación.

Lo cierto es que la divina Providencia de ordinario, cuando á uno predestina para la ascensión extática, también le elige para concederle aquellos dones naturales que negativamente preparen á recibir los divinos carismas que sean como la nota característica del éxtasis. El natural de San Pablo, por ejemplo, ¿quién duda que guardaba la posible proporción con sus elevaciones sobrenaturales y sus raptos? ¿No es verdad que el natural amoroso de Santa Teresa era un buen *substratum*, para que sin óbice pudiera recibir la luz y el incendio de su amor seráfico?

Más aún: quien contemplara las prendas que brillaban desde la cuna en este serafín encarnado, ¿no hubiera podido algún tanto prever que, supuesta la fidelidad á Dios y al imperio de la gracia, había de ser la enamorada, la gran esposa fiel de Jesucristo nuestro Redentor?

Llega el día feliz en que estos dos requisitos se cumplen: ¿Quién puede menos de ver en la virgen de Ávila la armónica correspondencia de la naturaleza y de la gracia, el amor natural y el sobrenatural fundidos dentro de aquella persona endiosada cuya libertad era la noble esclavitud de hija y esposa de Dios?

Si esto es disgregación de la personalidad, ¿habrá que buscar la agregación entre aquellos seres que por do quiera que pasan van dejando partecitas de corazón entre las manos de los que desprecian tan necia prodigalidad, aunque parezca que lo hacen con gran dominio de sí?

SECCIÓN SÉPTIMA

La unión mística transformante.—7.as Moradas de Santa Teresa.

Llegamos á la última etapa de la Mística, como aquel viajero que, habiendo empleado gran parte de su vida en buscar solícito el Paraíso terrenal, al fin pudiera divisarlo y aspirar las auras que salen embriagadoras de aquella feliz estancia.

Por nuestra parte nos contentamos con vislumbrar desde fuera, desde el destierro, el panorama divino que dentro de la Iglesia católica ostenta el amor misericordioso de Jesucristo, nuestro Maestro y Redentor, á través de las sombras augustas de la fe.

Nos consuela pensar que es bueno acometer esta empresa que tanto fomenta la divina gloria; pero es necesario proceder en ella sin que presumamos abarcar tanta grandeza dentro de nuestro humilde criterio.

Hoy quisiera el hombre, aunque sea creyente, pesarlo y medirlo todo según los cálculos de la ciencia humana, como si Dios no pudiera ó no quisiera hacer más que lo que alcanza la crítica racionalista.

No debe ser así: cuando el Señor trazó el divino plan de la santificación, si bien no se propuso contrariar las

leyes inmutables de la razón, porque la eterna Sabiduría no se contradice; pero no se amoldó á los juicios del criticismo que, andando el tiempo, había de inventar la ciencia humana. Ante la acción libérrima del divino Restaurador, las reglas de la crítica parecen como juego de niños antojadizos que se guían por convencionalismos del momento. Dios obra según los arquetipos eternos de su inefable sabiduría, sin pedir parecer al hombre soberbio.

Convenía decir hoy esto, sobre todo al declarar la alta cumbre de la Mística, porque se observa en varios escritores contemporáneos una fuerte tendencia á mostrarse asustadizos cuando llegan á estudiar el llamado elemento místico en su plena expansión y magnificencia.

Es verdad que también por el extremo opuesto puede haber sus escollos, si se pretende aglomerar portentos y milagros inverosímiles. ¿Cómo, pues, evitar ambos extremos?

No de otro modo que siguiendo el procedimiento siguiente:

1.º Acudir, ante todo, á los grandes místicos que recibieron la dicha de penetrar en este Paraíso de la unión suprema para recibir sus enseñanzas. Ellos, como Moisés, después de ser iluminados en el monte santo, nos contaron lo que habían visto. Tienen á su favor la aprobación de la Iglesia: descansemos á su sombra. No son infalibles: así es verdad, porque la aprobación eclesiástica no se extiende á tanto; pero es veraz su testimonio para que los documentos que nos dejaron sirvan de principio á nuestra investigación. No desdeñemos, pues, su magisterio, y así declinaremos un gran

peligro: el de inventar á nuestro gusto qué misterios son los de la unión transformante.

2.° Viene después el estudio y diligencia á fin de explicar lo que quisieron decirnos; y en esto, para que ni la diversidad de escuelas, ni la preocupación personal nos cieguen, nada más á propósito que acudir á las enseñanzas de la Tradición.

3.° Para evitar las exageraciones á que tanto se prestan, por nuestra pobre condición, los arcanos de la Mística, muy justo es que no prescindamos de la Escolástica, que es su providencial salvaguardia.

Tal va á ser el criterio que seguiremos en lo que resta de nuestro estudio, contando con el auxilio de Dios.

CAPITULO PRIMERO

La naturaleza de la unión transformante.

ARTICULO PRIMERO

Las enseñanzas de Santa Teresa y de San Juan de la Cruz.

§ I

DIFERENCIA ENTRE LA UNIÓN TRANSFORMANTE Y LOS GRADOS ANTERIORES.—EL CENTRO ÍNTIMO DEL ALMA

Santa Teresa dice (1): «Cuando Su Majestad es servido de hacerle la merced dicha deste divino Matrimonio, primero la mete en su morada, y quiere Su Majestad que no sea como otras veces que la ha metido en estos arrobamientos, que yo bien creo que la une consigo entonces y en la oración que queda dicho de unión, aunque no le parece á el alma que está tan llamada para entrar en su centro como aquí en esta morada, sino en la parte superior... Aquí es de otra manera...» Y en el cap. II, añade: «Porque entended que hay grandísima diferencia de todas las pasadas á las de esta morada, y tan grande del desposorio espiritual al matri-

(1) *Cast. int.*, *Morad.* 7.as, cap. I.

monio espiritual, como le hay entre dos desposados á los que ya no se pueden apartar... porque pasa esta secreta unión en el centro muy interior del alma...»

Me parece que, por mucho que andemos discurriendo, no podremos ahondar más en el sentido de las palabras anteriores, sino haciéndonos cargo de lo que á este propósito escribe el otro Serafín del Carmelo: «Esta unión—dice—es toque de sustancias desnudas, es á saber, del alma y de la Divinidad» (1); expresión admirable que viene á significar lo mismo que esta otra: «el más profundo centro del alma» (2).

El mismo Santo, comentando esta expresión, afirma: «Llamamos aquí el centro más profundo... los últimos límites que su naturaleza, su virtud, la fuerza de su operación... pueden llegar sin poder pasar más adelante...» (3).

Ahora bien, este último límite no puedo yo concebir qué sea, más que la unión inmediata del alma con Dios. Quiere decir San Juan de la Cruz con eso, que la unión perfecta de que trata llegó á lo más que puede anhelar alma cristiana, es así que ese «non plus ultra» es la unión inmediata del alma con Dios: luego eso y no otra cosa es la unión transformante.

Para confirmarnos en esta verdad fundamental, vol-

---

(1) *Cántico espiritual*, Canc. XIX; ed. crít., tomo II, p. 264.

(2) *Llama de amor viva*, Canc. 1; ed. crít., tomo II, págs. 392 y siguientes.

(3) Así en las ediciones anteriores; en la crítica se lee: «Aquello llamamos centro más profundo, que es á lo que más puede llegar su sér y virtud y la fuerza de su operación y movimiento...» (Ibid., pág 393) En esta y las siguientes páginas se pueden ver muy admirables declaraciones de este divino arcano, algunas de las cuales habían sido antes omitidas.

vamos á Santa Teresa, que dice: «Cuando nuestro Señor es servido haber piedad de lo que padece y ha padecido por su deseo esta alma..., primero que se consuma el matrimonio espiritual, métela en su morada que es esta sétima; porque ansí como la tiene en el cielo, debe tener en el alma una estancia á donde sólo Su Majestad mora, y digamos otro cielo» (1). Bien hace aquí la Santa en hablar de grandes deseos, que sirven, dice Santo Tomás, para recibir con plenitud al Amado en las entrañas de su corazón, y dilatan y ensanchan los senos del espíritu á proporción de lo que tardó en gozar de la presencia del Amado. Así es que, purificada en lo íntimo de su ser, es atraída á la morada donde Su Majestad permanece.

Qué sea esta morada nos lo enseña la gran Maestra poco después, comparando el estado de las que penetran en las moradas anteriores con el de las que aquí entran. Dice, pues, que las primeras *son llamadas para entrar en la parte superior;* más que aquí se repliegan á su *centro*. Es cierto que Santa Teresa, por la parte superior del alma, quiere denotar sus potencias espirituales, entendimiento y voluntad. Por consiguiente, el centro donde se obra la inefable maravilla de que ahora tratamos, es algo más íntimo que estas potencias, á saber: la misma sustancia del alma, en cuanto se distingue de ellas. Por algo nuestra Doctora, al final de este mismo capítulo, dice: «Me parece que el alma es diferente cosa de las potencias y no es todo una cosa».

Cabalmente aquí, es decir, en la *sustancia, sólo Su Majestad mora:* no quiere Santa Teresa dar á entender con

(1) *Moradas* 7.as, c. 1.º

esto que no more Dios en toda el alma, sino que la sustancia, que es la que se halla fuera del dominio de los sentidos y del movimiento de su actividad, es centro más apto para recibir, como en un pequeño cielo, al Señor de la paz y del orden. En la sustancia del alma ningún ser material ni angélico, ni forma alguna representativa penetra. Gózome de ver enseñada terminantemente esta doctrina por Santo Tomás, que dice: «In essentiam non intrat, nisi ille qui dat esse, scilicet Deus Creator». «En la esencia no entra sino aquel que da el ser, Dios Creador» (1). Pero esta verdad del orden natural, ¿dejará de serlo en el sobrenatural y divino? De ningún modo: aquí la gracia, como enseña el mismo Doctor Angélico (2), está inherente á la misma sustancia del alma como á su propio sujeto; pero no sino como se adhiere el accidente á la sustancia, y por tanto sin que la penetre; y aun en ese poco que se le une, es para abrirse paso la Majestad divina por entre los pliegues de su corazón. En este sentido, dice también en otro lugar Santo Tomás (3) «que Dios toca el alma causando en ella la gracia». «Tangit animam gratiam in ea causando».

De esta doctrina claro es que ninguno puede inferir que todos los que se hallan adornados de la gracia santificante, se estrechan íntimamente con Dios y llegan á esta unión mística. La razón es clara: dice Santo Tomás (4) y con él comúnmente los doctores católicos,

---

(1) In II, d. VIII q. 1ª, a. 5, ad. 3.um

(2) 1.ª 2.æ, q. 110, a. 4.

(3) De Verit, q. 28, a. 3.

(4) *Sum.*, part. 1.ª, q. 43, art 6.º, ad. 2.um

que siempre que el alma sube á un nuevo aumento de gracia, se verifica una nueva misión invisible del Espíritu Santo y un especial ilapso de la Santísima Trinidad á el alma así ennoblecida. He aquí sus palabras: «Missio de sui ratione importat, quod ille qui mittitur, vel incipiat esse ubi prius non fuit..., vel incipiat esse ubi prius fuit sed quodam modo novo...; sic ergo... oportet duo considerare, scilicet inhabitationem gratiæ et innovationem quamdam per gratiam... Secundum illud augmentum gratiæ præcipue missio invisibilis attenditur quando aliquis proficit in aliquem novum actum vel novum statum gratiæ».

§ II

LA COMUNICACIÓN DE LAS DIVINAS PERSONAS

Sobre la base anterior podemos estudiar las divinas comunicaciones que en las *Moradas séptimas* refiere Santa Teresa en orden á la celebración del matrimonio espiritual.

La primera la describe por estas palabras: «Quiere ya nuestro buen Dios quitar las escamas de los ojos, y que vea y entienda algo de la merced que le hace, aunque es por una manera extraña y metida en aquella *morada* por visión intelectual; por cierta manera de representación de la verdad, se le muestra la Santísima Trinidad todas tres Personas, con una inflamación, que primero viene á su espíritu, á manera de una nube de

grandísima claridad...; de manera que lo que tenemos por fe allí lo entiende el alma, podemos decir, por vista...» (1).

La segunda iluminación es como sigue: «La primera vez que Dios hace esta merced, quiere Su Majestad mostrarse á el alma por visión imaginaria de su sacratísima Humanidad, para que lo entienda bien y no esté ignorante de que recibe tan soberano don. Á otras personas será por otra forma: á esta de quien hablamos (es la misma Santa) se le representó el Señor acabando de comulgar con forma de gran resplandor y hermosura y majestad, como después de resucitado, y le dijo que ya era tiempo de que sus cosas tomase ella por suyas y Él tendría cuidado de las suyas, y otras palabras que son más para sentir que para decir» (2).

He aquí la tercera: «Para esta secreta unión (del matrimonio espiritual) en el centro muy interior del alma, que debe ser á donde está el mesmo Dios; y á mi parecer no ha menester puerta por donde entre: digo que no es menester puerta, porque en todo lo que se ha dicho hasta aquí, parece que va por medio de los sentidos y potencias; y este aparecimiento de la Humanidad del Señor ansí debía ser; mas lo que pasa en la unión del matrimonio espiritual es muy diferente. Aparécese el Señor sin visión imaginaria, sino intelectual aun que más delicada que las dichas, como se apareció á los Apóstoles, sin entrar por la puerta, cuando les dijo *Pax vobis*... Quiere el Señor manifestarle por aquel momento la gloria que hay en el cielo, por más subida

(1) Cap. 1.
(2) Cap. 11.

manera que por ninguna visión ni gusto espiritual» (1).

No es ahora oportuno tratar de estas celestiales mercedes, sino en cuanto disponen el alma para la unión suprema con Dios, ó en cuanto son formalmente la misma unión mística, en cierto modo indisoluble.

Así pues, para penetrar algún tanto su verdadero sentido, débese presuponer que al producir la gracia toca Dios el alma; y como la gracia se adhiere á la sustancia, toca Dios entonces, por consiguiente, la sustancia misma del alma. Por otra parte, la gracia es la que transforma al hombre de hijo de ira en hijo amado de Dios. Y ¿se contentará la divina Bondad con hacer al hombre participante de sus dones y no de su misma real Presencia? «Dos especies, dice Santo Tomás, hay de unión entre el amante y el amado: la una real, como cuando el amado está esencialmente con el amante; la otra es sólo afectiva (2), y consiste en la unión formal que es el amor mismo.» Conforme á estos principios, no será difícil conocer la diferencia que media entre la unión perfecta ó suprema y la imperfecta. En ésta es verdad que la Santísima Trinidad mora real y efectivamente en la sustancia del alma, pero ella no goza de Dios como tal, sino únicamente en cuanto es huésped de las potencias. En la cumbre de la Mística el alma conoce y goza de Dios poseyéndole, no sólo como pasajero huésped en sus potencias, sino como dulce amado que de asiento vino á la sustancia para nunca abandonarla. He aquí la razón de esta diferencia: sólo

(1) Ibid.

(2) 1.ª 2.æ, q. 28, art. 1.º

en la cumbre feliz de la Mística penetra Dios amante en las entrañas del alma amada, y viceversa, hasta el punto de no haber en el amante cosa que no se una al amado (1), porque allí únicamente se arraiga hasta lo profundo del alma la gracia que atrae hacia sí con cierta divina violencia y connatural derecho la divina Esencia de que es el alma bellísima imagen (2). Esto mismo significa Santa Teresa cuando acerca de las tres iluminaciones propias de estas *Moradas* no se cansa de repetir que se une con Dios el alma *en lo muy más interior, adonde no había visto otras*; y sobre todo, es de notar lo que afirma aludiendo á la última: que *pasa en el centro muy interior del alma*. En esto parece darse á entender que *tiene el alma otros centros no tan profundos*, como testifica San Juan de la Cruz (3); pero este Santo enseña también (4), lo que es feliz exposición de la seráfica virgen: «Cuantos grados hay de amor de Dios, dice, tantos más centros hay del alma en Dios... y si llegare á un muy profundo grado de amor, llegará á herir el amor de Dios á lo que aquí llamamos más profundo centro del alma, la cual será transformada y esclarecida en un muy alto grado, según su ser, potencia y virtud». La misma idea emite la gran Doctora, cuando dice que *no ha menester Dios puerta por donde allá entre*, para significar, como ella misma se interpreta, que aquí no se hace caso de los sentidos y potencias, sino que desciende Dios con particularísima presencia á el alma pura, de

(1) *D. Thom.* in III.ª Sentent., d. 27, q. 1.ª, art. 1.º ad. 4.ᵘᵐ

(2) Suárez *de Trinit*, lib. 12, c. 5.º

(3) *Llama de amor viva*, canc. 1.ª, vers 3.º

(4) Ibid

tal modo, que el divino contacto no se termina en las potencias ni aun en las espirituales, sino que penetra inmediatamente en la sustancia misma. Son palabras terminantes de San Juan de la Cruz, que dice: «Y no es increíble que ello así sea, creyendo como se ha de creer que este toque es sustancialísimo, y toca la sustancia de Dios en la sustancia del alma, á lo cual en esta vida han llegado muchos Santos» (1).

Aquí parece que oigo una dificultad que no debo pasar en silencio. ¿Cómo, se dirá, es posible este toque mutuo entre las dos sustancias? ¿Por ventura la presencia sustancial de Dios en las criaturas no es formalmente la misma acción divina? Y en cuanto á el alma, ¿es acaso la sustancia inmediatamente operativa, para que sienta el divino contacto obrado en ella? Contestaré desde luego á esta dificultad.

La unión mística suprema, para que sea como queda manifestado, de parte de Dios, basta que penetre hasta lo íntimo y dentro de la sustancia del alma, en la cual se difunde (2) la divina Esencia, para transformarla en nuevo ser de gracia. Y si Santo Tomás no dudó decir que el mismo Espíritu Santo se da y envía al alma adornada de la gracia (3), aludiendo sin duda á las palabras del Apóstol: «*Charitas Dei difusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum qui datus est nobis*», ¿qué falta hace ahora examinar la razón formal de la divina real Presencia?

En cuanto al alma, no es necesario que la sustancia

---

(1) Ibid., vers. 4.º

(2) Es lenguaje comúnmente usado entre los místicos.

(3) 1.ª part., q. 43, art. 3.º

sea inmediatamente operativa para verificarse en ella tan grande misterio.

Cierto, en presencia de ese divino toque, el alma, extremeciéndose en sus entrañas como la Esposa del sagrado Cántico, se levanta de su ser natural, vistiéndose á lo divino, es decir, disponiéndose admirablemente en orden á tan soberana operación, en tanto que recibe las divinas influencias que la penetran y divinizan. Más claro: cuando la sustancia del alma recibe el divino contacto, nada obra ni lo percibe sino mediante las potencias, como tampoco éstas experimentan lo que reciben sino por medio de sus actos. Así es que, el alma, por medio de las potencias, goza de Dios presente, porque el divino contacto, como es tan delicado y exquisito, revela bien á las claras que sólo Dios, y no como quiera, sino en cuanto es huésped de la sustancia del alma, lo produce.

No otra cosa enseña nuestra Maestra, cuando á pesar de repetir que no ha menester puerta por donde Dios entre á obrar este misterio, á continuación dice que se aparece el Señor en el centro con visión intelectual. No conviene exagerar queriendo ver un misterio en cada palabra de la Santa; pero no se puede menos de admirar cómo de las últimas, que tan espontáneamente brotaron de su pluma seráfica, salen tres consecuencias importantísimas, y son: la primera, que en la cumbre de la Mística el alma no se aniquila ni se absorbe su personalidad en el divino Ser, ni tampoco sube á esa celestial región pasando en mudo silencio de inercia completa las potencias, pues que entonces es dueña de sus operaciones *entendiendo*. Segunda, que la sustancia del alma no es inmediatamente operativa, pues que no

obra sino *entendiendo;* y tercera, que, cualesquiera que sean las funciones de la voluntad, la esencia de esta contemplación soberana consiste, no en el ejercicio de la misma únicamente, como han enseñado algunos célebres doctores, que creían poderse amar lo que de ningún modo se conocía, sino también en la inteligencia elevada de la Verdad suprema. Ahora, para que procedamos con orden, debemos estudiar las funciones que desempeña tanto el entendimiento como la voluntad, por lo que toca á la unión perfecta de la Mística.

§ III

LA INMANENCIA PERFECTA DE LA VIDA MÍSTICA

La gracia, dice Santo Tomás (1), hace principalmente dos cosas en el alma. Porque primero la perfecciona formalmente en el ser espiritual según que á Dios se asemeja; y por eso se llama vida del alma. En segundo lugar, la perfecciona en orden á la obra, porque no puede haber operación perfecta si no procede de la potencia actuada por el hábito. Así es en las operaciones que emanan de la gracia ordinaria. Pero alguna misteriosa relación debe mediar aquí entre el centro superior del alma y sus potencias, cuando Santa Teresa dice: «que hay en lo interior quien arroje estas saetas y dé vida á esta vida; y que hay sol de donde procede una gran luz, que se envía á las potencias de lo

(1) III Sent., d. 13, q. 1.ª, a. 1.º

interior del alma» (1). «Que ansí como un fuego no echa la llama hacia abajo sino hacia arriba..., ansí se entiende acá, que este movimiento interior procede del centro del alma, y despierta las potencias» (2). Con estas palabras se nos da á entender algo de la preciosísima vida de las almas que penetran en la *morada* escondida del amor. Porque, tanto más perfecta es la vida, cuanto más inmanente es la acción, ya en cuanto al principio de donde procede, ya en cuanto á su término, ya, en fin, por razón de la mayor semejanza que tiene con la Sustancia sobrenatural. Y bien, ¿no se revela claramente en dichas palabras de la Santa cuán radicado se halla en lo muy interior del alma el principio de donde salen las saetas de fuego, en que se abrasa por su Dios? Y si Él es quien la penetra dándole vida, ¿qué mayor inmanencia puede haber en su obrar por razón del término? Por eso dice ella misma que el alma obra con tan gran suavidad que parece que semejante operación «ni procede del pensamiento, ni de la memoria, ni cosa que se pueda entender que el alma hizo nada de su parte». Es que tan íntimo es el obrar que más bien parece que obra la misma sustancia, porque hasta diríase que obrando permanece en la quietud, suspensión y reposo de las potencias.

A este tenor meditemos de qué manera el Señor consuma tan inefable misterio, y así se entenderán más fácilmente dichas palabras de nuestra Doctora.

Para esto conviene recordar la unión efectiva del éxtasis por el conocimiento y el amor, y no menos la

---

(1) Cap. II.

(2) Cap III.

doctrina de Santo Tomás, según la cual, si bien no puede amarse lo que de ningún modo se conoce, pero lo que se conoce imperfectamente puede amarse de un modo más perfecto, por cuanto la voluntad ama á Dios según su esencia, en tanto que el entendimiento en la presente vida, al menos mientras no se verifica la unión suprema, le conoce por medio de semejanzas ó especies que no son el mismo Dios. Así pues, no es de extrañar que la voluntad se adelante al entendimiento en la unión mística; y que el amor sea el principio de tan soberana contemplación. Esta doctrina tiene su divino fundamento en aquellas palabras del Psalmo XXXIII: «*Gustate et videte quoniam suávis est Dominus:* Gustad y ved cuán suave es el Señor». Primero el alma fortalecida con el don de Sabiduría, gusta con la voluntad la suavidad dulcísima de Dios. Y, sobre todo, es tan íntima la unión entre la sustancia de Dios y la del alma, que esa misma unión inmedita transciende á la voluntad, la cual, al percibir tan exquisito gusto de la divina Esencia inmediatamente unida á ella, tiene en el amor cierta experimental noticia muy alta y sublime. Es San Gregorio quien dice, según Santo Tomás: «Dum audita superna cælestia amamus, amata jam novimus, quia amor ipse notitia est» (1). «Cuando amamos las verdades celestiales que de arriba se nos comunican, al amarlas ya las conocemos, porque el mismo amor es cierta noticia.» Ahora comprendemos algún tanto cómo esa inflamación de la voluntad que siente el divino toque inmediato de Dios, se propaga en raudal inmenso de luz y de fuego al entendimiento, divinizado también

1) 2.ª 2.æ, q. 172, a. 4, ad. 2 um

á su vez con una peregrina luz celestial, que dicen ser participación de la de la gloria; y así fortalecida la inteligencia, mediante altísima especie creada, y cada día creciendo la luz y en ella el amor como en continuo círculo, verá á Dios algo más que en su existencia; no ciertamente en su Esencia por clara y distinta intuición, pero sí confusa é indistintamente, en cuanto á algún predicado esencial (1). Si de tan soberano resplandor no fué inundada la Santa, en verdad que no puedo comprender lo que significan estas palabras: «que lo que tenemos por fe allí lo entiende el alma... podemos decir, por vista» (2); y mucho menos estas otras que, acerca del mismo misterio de la Santísima Trinidad, escribió: «Por una pintura tan extraña se me dió á entender y por una luz tan clara, que ha hecho bien diferente operación que tenerlo por fe» (3). Con razón dice ella misma «que es un secreto tan grande y una merced tan subida lo que comunica Dios allí al alma en un instante y el grandísimo deleite que siente el alma, que no sabe á qué lo comparar sino á que quiere el Señor manifestarle por aquel momento la gloria» (4). Absorta en la contemplación de la divina luz, ¿qué otra cosa necesita entonces sino poder decir como el otro serafín del Carmelo:

«Acaba ya si quieres,
Rompe la tela deste dulce encuentro?»

---

(1) Lo sustancial del anterior pensamiento me parece verlo enunciado en estas palabras de la Santa: «El Sol resplandeciente (Dios) *envía*, por medio del amor, una noticia de que está tan junto Su Majestad, que no se puede decir ni es posible». *(Conceptos del amor de Dios*, c. v.)

(2) *Morad. 7 as*, cap 1.º

(3) *Relación* 9 ª

(4) *Morad. 7.as*, cap. 2.º

§ IV

LA CIENCIA TRASCENDENTAL ÚNICA POSIBLE EN ESTA VIDA. LA ESENCIA DE LA UNIÓN TRANSFORMANTE. — ANALOGÍAS ENTRE ELLA Y EL MATRIMONIO SACRAMENTO.—LA RAZÓN SUPERIOR Y EMINENTE DE LA MÍSTICA

Nada satisface al que estudia á Santa Teresa, como ver conformidad entre sus doctrinas y las de Santo Tomás. Procede, pues, que cuanto nos sea posible compararemos las enseñanzas del ángel de Aquino con las del serafín del Carmelo.

He aquí, una de las enseñanzas del primero: «In Deo... tota plenitudo intellectualis cognitionis continetur in uno, scilicet in essentia divina... Quæ quidem intelligibilis plenitudo in intelligibilibus creaturis inferiori modo et minus simpliciter invenitur. Unde oportet quod ea quæ Deus cognoscit per unum, inferiores intellectus cognoscant per multa; et tanto amplius per plura, quanto amplius intellectus inferior fuerit. Sic igitur quanto angelus fuerit superior, tanto per pauciores species universalitaten intelligibilium apprehendere poterit: et ideo oportet quod ejus formæ sint universaliores quasi ad plura se extendentes unaquæque earum. Et hoc per exemplum aliqualiter in nobis perspici potest» (1). «En Dios la plenitud del entender es por medio de una sola idea que es la divina esencia. En cuanto á las criaturas, tanto más perfectamente entenderán

(1) *D. Thom.*, 1.ª part, q. 55, art. 3.º

cuanto más se acerquen al divino entender. Por eso el ángel cuanto fuere superior, tanto menor será el número de las especies, y tanto más universales éstas, en cuanto que cada una de ellas se extienda á más cosas. Ejemplo de este conocimiento angélico se observa en el hombre», dentro de los límites del orden natural. Pero esta semejanza es más clara y evidente en la cumbre de la Mística. Allí la luz universalísima única y unitiva en expresión del mismo Santo Tomás (1), no sólo pone al entendimiento humano en lumbre de verdad, sino que además le hinche de sus divinos resplandores, en los cuales contempla tal como es la realidad de las criaturas. Este soberano entender comunicó Dios á Santa Teresa, pues ella misma afirma: «Parecióme estar metido y lleno (mi espíritu) de aquella Majestad que he entendido otras veces. En esta Majestad se me dió á entender una verdad que es cumplimiento de todas las verdades». Qué verdad sea ésta, nos lo dice poco después: «Esta verdad... es en sí mesma verdad, y es sin principio ni fin, y todas las demás verdades dependen de esta verdad, como todos los demás amores de este amor; y todas las demás grandezas de esta grandeza» (2). Aquí se revela, si es lícito decirlo, la verdadera, la única ciencia trascendental que en vano buscan

---

(1) *De Divin. nomin.*, cap. IV, part. IV.

(2) *Vida*, cap. XL. Aún más claramente se expresa acerca de esto la Santa en el *Castillo interior*, cuando dice: «Acaece... estando el alma en oración... venirle de presto una suspensión adonde le da el Señor á entender grandes secretos, que parece los ve en el mismo Dios . adonde se le descubre cómo en Dios se ven todas las cosas y las tiene todas en sí mesmo...» (*Moradas 6 as*, cap X.)

los racionalistas fuera de la Mística. No hay otra posible en esta vida.

Lo cierto es que tal luz y amor de que se halla misteriosamente penetrada el alma, proceden del principio que allá en el centro habita, Dios amoroso, cuya presencia tan delicadamente goza. Mas, se puede preguntar con Santa Teresa, si cuando quiere el alma tornar á ver estas verdades, si puede conseguirlo. Y contesta sin vacilar: «Esto no está en su mano, sino cuando quiere Nuestro Señor que se abra la ventana del entendimiento» (1). Bien se da á entender con estas palabras que la suprema unión actual de Dios con el alma no es permanente, sino fugaz y pasajera, pues de otro modo, dice la Santa, «era imposible entender en otra cosa, ni aun vivir entre la gente. Mas aunque habitualmente no es con esta tan clara luz, siempre que advierte se halla con esta compañía» de Dios en su centro superior. He aquí declarada con laconismo admirable la naturaleza de la unión habitual, y que después queda al alma como prenda de gloria, para que se consuele al peregrinar por el destierro.

Si la unión actual guarda perfecta analogía con el matrimonio Sacramento *in fieri*, la habitual la tiene admirable con el mismo matrimonio *in facto esse*. Porque tan vivo y delicado fué el toque entre sustancia y sustancia, que surgió por ende cierto admirable vínculo, cuanto es posible, habitual, indisoluble ó permanente (2). Así es que «cada día se espanta más esta alma, porque

(1) *Maradas 7.as*, cap. 1.

(2) *Div. Thom.*, Opus 61, gr. 8.º Amor.

nunca más le parece se fueron de con ella» (1), las tres divinas Personas: siempre queda el alma con su Dios en aquel centro.

Y aunque «el traer esta presencia, entiéndese que no es tan enteramente, digo tan claramente, como se le manifiesta la primera vez, y otras algunas que quiere Dios hacerle este regalo»; pero después de la unión actual queda el entendimiento tan fijo y absorto en Dios, tan penetrado de su amor el corazón, que le sería como cruel violencia obligarla á mendigar de las criaturas las especies necesarias para conversar con ellas aun en cosas lícitas y honestas. Sin duda por eso aquí Dios con soberana providencia cuida de estas almas, enseñándolas Él mismo de un modo enteramente sobrenatural y asombroso lo que han de hacer, decir y pensar en orden á sus semejantes. Es ciertamente prodigiosa esta comunicación de Dios con sus queridísimas almas, pero muy en armonía con el plan general de la Providencia. Ellas pasando por la noche oscura del sentido y del espíritu, en fuerza de sacrificios y fieras pruebas sólo comparables á las horribles expiaciones del Purgatorio, se desnudaron y purificaron de toda forma, inclinación y especie creada sensible y hasta espiritual, buscando con generoso heroísmo á Dios en pura fe: ¿qué cosa, pues, más conforme á la sabiduría del Señor que la divina dignación de iluminar á estas almas como si fueran inteligencias separadas? ¡Feliz estado! Para que entiendan los misterios de Dios, al menos (2), permanecen arraigadas hasta su esencia las especies inteligibles en que reverbe-

(1) *Moradas 7.as*, cap 1.

(2) Después se verá si todavía se concede más excelente iluminación.

ra habitualmente como divino crepúsculo el entender de la unión actual. Para sus relaciones con lo criado, ilustradas como ángeles, saben cómo han de pasar por el mundo haciendo bien. Por eso dice la Santa: «Tengo para mí que un alma que allega (Dios) á este estado, que ya ella no habla ni hace cosa por sí, sino que de todo lo que ha de hacer tiene cuidado este soberano Rey» (1). Aquí está manifestada en toda su magnificencia aquella *razón superior* que columbraron ciertos filósofos del gentilismo, que ilustraron los grandes Doctores de la Iglesia, San Agustín y Santo Tomás, cuyas admirables concepciones, mal entendidas, han dado ocasión á los delirios de Mallebranche y de los ontologistas. Como enseña el Angélico, cada alma juzga y lo conoce todo según la Verdad Primera, en cuanto que á manera de espejo participa de esta divina Verdad conforme á los primeros inteligibles ó principios, los cuales le manifiestan las relaciones esenciales de las cosas, según que se representen en las ideas divinas. Así va derivándose del divino Rostro hasta el fondo del humano entendimiento, luz serena y apacible con que el alma descubre, no sólo las verdades particulares, sino también las reglas de las costumbres con que tiende á Dios y á las cosas divinas. Tan magnífica providencia ostenta Dios en estas almas, que por el don grandioso de la razón superior eminente, no parece sino que la divina Sabiduría les sirve de ayo (2), para que sepan conversar en el mundo sin mendigar de él sus luces y especies, sin recibir impresión alguna de las criaturas, sino dominándolas, todas como

(1) *Vida*, cap xx.

(2) *Div. Thom.* in. III. Sent. d. 84, q. I ª, art. 2.º

señora que les dicta la ley, desde el santuario donde moran con el Señor que tanto las ama. ¡Oh! «Cuando esto os acaeciere, dice la Santa á sus monjas, acordáos que es de esta *Morada*, á donde está Dios en nuestra alma, y alabadle mucho, porque cierto es suyo aquel recaudo ó billete, escrito con tanto amor y de manera, que sólo vos quiere entendáis aquella letra, y lo que por ella os pide» (1).

Así embestida el alma de la luz divina, ya se comprende su vuelo á la cumbre de la perfección cristiana, uniendo en admirable consorcio las dulzuras de la contemplación con el sacrificio heroico por la salud del prójimo. ¿Cómo de otro modo hubiera podido Santa Teresa en los últimos años de su vida ser, como lo fué, encarnado serafín, y al mismo tiempo llevar á cabo la gigantesca empresa de la Reforma y de sus fundaciones? Es que Dios cuidaba por modo extraordinario de alimentar aquel nobilísimo espíritu con luz y amor inmenso que informaba todas sus obras exteriores del Espíritu divino.

Si para tratar en el mundo, Dios tan extraordinario cuidado tiene de estas almas, ¿qué sucederá con relación á las cosas celestiales y divinas? «Esto se entiende mejor cuando anda el tiempo, por los efectos, porque se entiende claro, por unas secretas aspiraciones, ser Dios el que da vida á nuestra alma, muy muchas veces tan vivas, que en ninguna manera se puede dudar, porque las siente muy bien el alma aunque no se saben decir» (2).

Yo quisiera saber qué *aspiraciones secretas* son éstas.

---

(1) *Moradas 7.as*, cap. III.

(2) *Maradas 7.as*, cap. II.

Temiendo estaba no encontrar autorizada exposición de tan angelicales palabras, cuando leo á San Juan de la Cruz, digno intérprete de la Virgen de Ávila: «Este aspirar del aire es una habilidad que el alma dice que le dará Dios allí en la comunicación del Espíritu Santo, el cual á manera de aspirar, con aquella su aspiración divina muy subidamente levanta el alma, y la informa y habilita para que ella aspire en Dios la misma aspiración de amor que el Padre aspira con el Hijo, y el Hijo con el Padre, que es el mismo Espíritu Santo que á ella le aspira en el Padre y el Hijo en la dicha transformación, para unirla consigo: porque no sería verdadera y total transformación si no se transformase el alma en las tres Personas de la Santísima Trinidad en revelado y manifiesto grado... El alma unida y transformada en Dios, aspira en Dios á Dios la misma aspiración divina que Dios, estando ella en Él transformada, aspira en sí mismo á ella» (1).

Alguno, en presencia de tantos misterios, no dejará de mostrarse incrédulo; pero el mismo autor seráfico le contestará: «no hay que maravillar que el alma pueda una cosa tan grande, porque dado que Dios la haga merced que llegue á estar deiforme unida en la Santísima Trinidad, ¿qué cosa es tan increible que obre ella su obra de entendimiento, noticia y amor en la Trinidad juntamente con ella, con una grande semejanza á ella por modo participado obrándolo Dios por ella?» (2).

Y en verdad, tan íntima y secreta llega á ser la co-

(1) *Cant. esp.*, canc. 39.ª, segunda Escritura, t. 2.º de las Obras del Santo, p. 359, ed. crít de Toledo.

(2) Declar. de la *Canc.* 39.ª

municación que aquí media entre Dios y el alma, que «á cuanto se pueda entender, queda el alma, digo el espíritu de esta alma, hecha una cosa con Dios» (1). «Es como si cayendo agua del cielo en un río ó fuente, á donde queda hecho todo agua, que no podrán ya dividir y apartar cuál es el agua del río, ú la que cayó del cielo; ó como si un arroyico pequeño entra en el mar, no habrá remedio de apartarse; ú como si en una pieza estuviesen dos ventanas por donde entrase gran luz, aunque entra dividida, se hace toda una luz. Quizá es esto lo que dice San Pablo, el que se arrima y allega á Dios, hácese un espíritu con Él, tocando este soberano matrimonio, que presupone haberse llegado Su Magestad al alma por unión» (2). ¿Qué inconveniente hay en admitir estas frases de la Santa, cuando el Salvador pedía á su Eterno Padre que los hombres fuesen todos una cosa, *como el Padre es una cosa en Él, y para que los mismos fuesen también una cosa en el Padre y en el Hijo?* (3).

¡Unidad inefable en que la Majestad soberana de Dios desciende hasta lo profundo del corazón del hombre para penetrarle de la vida divina, sin confundirse las dos sustancias que, atraídas, se tocan inmediatamente en orden á la unión que se consumará en la vida eterna! Después de estas explicaciones sacadas de la misma Santa, no dudo que hasta pueril sería demostrar que ella estuvo libre de panteísmo, porque bien creo que hasta indicio sería de mal gusto atribuirle sombra de tan pernecioso error. Baste alegar el juicio que sobre

(1) *Moradas 7.as*, cap. 2.º
(2) Ibid.
(3) Joan, cap. XVII, 11-21.

este punto emite un crítico, cuyos ideales no favorecen al catolicismo: «Ni Fray Luis de León, ni Santa Teresa han olvidado nunca los actos ni las buenas obras, que constantemente las predican como necesarias para la vida espiritual, y sin cesar escribe su pluma que el amor al prójimo es una de las más hermosas formas del amor de Dios. Nuestros doctores, al hablar de la aniquilación del alma, entendían sólo, y explicábanlo así, que era la de todo impulso, tendencia ó deseo que la apartara de su verdadero destino, el amor y el conocimiento de Dios, sin que pueda con verdad afirmarse que enseñaron nuestros doctores del siglo XVI, cosa que conspire directa ni indirectamente contra la eterna permanencia de la individualidad, siendo, y siendo por sí, aun en los instantes supremos del goce y dicha de la unión con Dios» (1).

En vista de éstas y otras muchas excelencias de la unión transformante, ¿será necesario preguntar si es posible tal gracia sin que la voluntad se una inmediatamente á Dios? Y supuesta esta unión, ¿no es verdad que se aclara, cuanto es posible, este divino misterio? ¿No se entiende que ésta es la única manera de explicar lo que no se cansa la Santa de repetir, es á saber: que las mercedes de los grados anteriores se obran en las potencias, pero que la presente se obra en la sustancia del alma, según el sentido arriba declarado? Concluyamos, pues, que no parece haya manera satisfactoria de aclarar el misterio de la unión mística transformante tal como Santa Teresa y San Juan de la Cruz lo enseñan, si no es presentando la unión inmediata del

(1) Canalejas, *Escuelas místicas españolas*, IX.

alma con Dios; base que es al mismo tiempo la clave para entrar á admirar tan grande misericordia de Dios con el hombre.

Por último, fijémonos en la explicación que de estas secretas aspiraciones nos da el docto P. Godínez, uno de los que más parece han penetrado en este misterio:

«Es cuestión difícil y grave, si Dios por sí sólo puede producir los actos vitales de amar y entender sin que el alma (que es nuestra vida), concurra vitalmente para su producción; porque la vitalidad no es otra cosa que una dependencia intrínseca del alma (que es nuestra vida), en la producción, ser y conservación; y si Dios produjese en nosotros, sin concurso vital nuestro, actos vitales de amar y entender, por una parte serían vitales, como se supone, y por otra parte no serían vitales, pues no dependían intrínsecamente en su producción del alma (que es nuestra vida), pues sólo Dios sin ella los producía: por lo cual serían vitales y no serían vitales, que es manifiesta implicación.

«Esta razón en lo natural convence, á donde no puede haber acto vital natural sin influjo de vida natural; pero aquí hablamos de otros actos que entre los contemplativos se llaman anagógicos: quiero decir, unos actos que tienen una vitalidad esencialmente sobrenatural; y como sólo Dios es vida por esencia, y esencialmente es sobrenatural, sólo Dios es quien como principio vital puede producir en nosotros estos actos anagógicos con acción divina y pasión humana; elevando nuestro entendimiento y voluntad, y comunicándole (no como forma informante, sino como forma asistente), una virtud divina, por modo transeunte, que los hace entender y amar á lo divino, con acción y virtud ajena,

y pasión propia del alma; y como es acción inmanente queda en las potencias y juntamente en el alma, y une el alma con Dios altísimamente á quien en este estado entiende y ama á lo divino: y aun los Nominales dicen que los bienaventurados en el cielo, desta manera entienden y aman, y que en estos actos anagógicos consiste la bienaventuranza formal y vital...» (1)

Para no ser prolijos, prescindamos de los ejemplos que á continuación pone el autor para aclarar esta doctrina.

Supuesta la precedente exposición, tiempo es ya que veamos si esa unión inmediata del alma con Dios en esta vida puede admitirse á la luz de la Escolástica; y si la han defendido y hasta qué grado los expositores de Santa Teresa.

ARTÍCULO II

Investigaciones para la inteligencia de las doctrinas de Santa Teresa y de San Juan de la Cruz.

§ I

LA RAÍZ DE LA UNIÓN TRANSFORMANTE

Al penetrar en la declaración de este misterio, no debemos contentarnos con exponer las maravillas de tan glorioso estado, tales como lograron describirlas los dos Serafines del Carmelo, que son los maestros más eminentes de tan inefable unión. Sin lo que ellos ense-

(1) *Práctica de la teolog. míst.*, l. 6, c. 13. Si tan respetable autor tomara como probable esta opinión de los Nominales, al tratar del orden sobrenatural, desde luego nos apartaríamos de su doctrina.

ñaron, es probable que hoy apenas se tomaría en consideración el grado supremo de la Mística para incluirlo en los tratados de esta Teología divina; pero supuestas sus celestiales enseñanzas, no olvidaremos tampoco que el presente estudio es místico-escolástico; y así, conforme á este plan, parece que se debe aquilatar, hasta donde sea posible, á la luz de la Escolástica, las inefables expresiones descriptivas de los trasportes, efusiones de amor, paz espiritual incomparable y demás misterios con que ellos mismos se propusieron hacernos formar idea de tan soberana merced.

Como es tan fácil aglomerar superlativos para enaltecerla, es á la vez difícil depurarla según el rigor de la Escolástica. Tómase como esencial carácter de esta gracia la alta participación que con ella se recibe de la vida de Dios. Pero, ¿qué inefable participación es esa? Sin duda en algún modo la recibe todo el que está en gracia aunque no sea iniciado en la Mística; y si á sentirla íntimamente vamos á atenernos, como la experimentan así todos los místicos, y sobre todo los que entran en el período de la unión, poco habremos adelantado al presente, mientras no se nos diga qué añade de especial el sentimiento que se recibe en la última felicísima morada.

Diráse á todo esto que al comunicarse aquí tan señalada merced, el alma tiene conciencia de que real y verdaderamente entra en la participación por gracia de lo mismo que es Dios por naturaleza. ¡Alto don debe ser el que así se significa! Pero, ¿acaso no tiene conciencia de recibirla en mayor ó menor grado, según se ha demostrado oportunamente, todo el que llega á las primeras fases de la unión?

A esto podrá objetarse que el sentimiento, la participación, la conciencia de recibir ese cúmulo de inefables dones, es según la perfección mayor posible en la presente vida. De todo eso, que debe ser verdad, una sola cosa infiero: que se indica el misterio por medio de superlativos. Pero mientras no se exprese de dónde arranca esa nota especial que constituye la gracia que estudiamos en orden tan elevado é inaccesible á los grados místicos precedentes, no habremos adelantado gran cosa.

Por fin, se dirá que esa visión, esa participación divina, esa feliz conciencia de tanta dicha, ese sentimiento, tan gran cúmulo de dones celestiales, es habitual y permanente. ¡Gloria eterna sea dada al Señor que tan generoso se muestra con sus criaturas predilectas! Mas hay que convenir en que esa permanencia viene á ser misterio impenetrable, si no se conoce previamente su fundamento teológico. Ensayémoslo pues.

Para ello estudiemos, ante todo, si hay algún punto fundamental que sirva de base firme á nuestra investigación.

Fuera de esta unión llamada comúnmente *matrimonio espiritual*, ni en el orden de la gracia ordinaria, ni tampoco en el de la extraordinaria, llega Dios á unirse tan estrechamente con el alma. La perfectísima é inmediata unión se reserva para los bienaventurados en el cielo. Concederla tan perfecta á algunas almas en esta vida, sería eliminarlas de la morada cuyas maravillas estamos meditando; y además, caso de que alguno llegue al apogeo de esa gloria aquí en el destierro, lo cual no es fácil admitirlo de persona determinada, tal unión sería fugaz como el relámpago, y la presente según todos es habitual

y permanente. No es por lo tanto esa la que para el matrimonio espiritual se necesita ni es posible: ¿no habrá término medio entre aquella suprema y consumada unión de la eternidad, y la que suele admitirse para los demás grados místicos? Esta, si no me engaño, es la primera cuestión fundamental que hay que arrostrar para la inteligencia posible de los caracteres esenciales de la unión transformante que se alcanza en la cumbre de la Mística.

Dicen los teólogos que para que un alma entre de lleno en la posesión de la eterna bienaventuranza, es preciso que Dios se una sustancial é inmediatamente al entendimiento del bienaventurado, á fin de que esta potencia fecundada, iluminada y elevada por la sustancia misma de Dios á manera de especie inteligible, penetre en la soberana y clarísima intuición de la infinita Majestad. Sin esa unión inmediata entre Dios y el humano entendimiento, no basta la luz de la gloria; mas con ella ya viene como espontáneamente tal unión del amor divino con toda el alma, y resulta la felicidad suprema.

Y si después bajamos la vista de esa altura del cielo á esta otra esfera de santificación que hasta aquí hemos ido recorriendo por los dominios de la Mística, veremos cómo toda esta unión preciosa y excelente, con ser tan íntima y apretada, carece del requisito esencial que se necesita para ser inmediata entre Dios y el entendimiento del místico. Interpónese siempre un muro impenetrable, un velo que será tan trasparente como se quiera, pero que al fin impide ver cara á cara la hermosura divina, como ella es en sí misma, en toda su magnificencia y plenitud.

Esto supuesto, que no se puede en manera alguna

poner en duda, ocurre preguntar: ¿no podrá concebirse un estado medio entre las claridades é incendios de la gloria y entre la luz y el fuego de caridad que abrasa á las almas que viven en las moradas anteriores: estado que nos sirva de clave para descifrar los arcanos de la unión perfectísima y transformante llamada «matrimonio espiritual» y que se alcanza en la cumbre de la Mística?

Dos caminos se presentan á nuestra vista para ello. Uno consiste en que el alma así favorecida, se une inmediatamente con Dios, no en cuanto al entendimiento, pero sí en cuanto á la voluntad. Según esta doctrina, la voluntad, adelantándose incomparablemente al entendimiento, llega nada menos que á unirse inmediatamente al mismo Dios, cuyo amor sustancial, inmenso, saborea á su placer, y de cuyos incendios soberanos participa después el entendimiento á donde llegan como centellas que le alumbran á manera de rayos gloriosos; para que con esa noticia amorosa que alcanza toda el alma por virtud del espiritual sentimiento altísimo del amor que la penetra hasta las entrañas, vea lo que nunca jamás había visto en todo el largo período de sus precedentes iluminaciones. ¿Basta esto para explicar la unión transformante? Cuando la voluntad del místico se une así inmediatamente con Dios, ¿penetra en ese estado medio que investigamos entre la unión de la gloria y la unión de las *Moradas quinta* y *sexta*? ¿Es tal la clave para descifrar el misterio de la unión transformante?

Seamos consecuentes: al fijar los caracteres esenciales de la unión mística estricta en general, en cuanto se distingue de la quietud, se dijo que es precisa esa unión inmediata de la voluntad (no del entendimiento) con la

divina Bondad. Luego de ser así, algo más se requiere para la unión transformante.

Hay que confesar, sin embargo, que no todos los doctores exigen tanto para la unión mística en general; y así para éstos acaso baste la unión inmediata de Dios con la voluntad del místico, al declarar la unión transformante. Para nosotros no basta. ¿Qué, pues, será menester para que de algún modo podamos explicar ese misterio? Vayamos por partes.

Ante todo, conviene dejar bien sentada esa unión inmediata de la voluntad, bien que pertenezca, según nuestro humilde sentir, á toda unión mística; para lo cual éste es, á lo que juzgamos, el lugar más oportuno (1). Y depués procederemos á inquirir los demás caracteres, propios y exclusivos, de la unión transformante.

En cuanto á lo primero, las dificultades que pudieran oponerse á la unión inmediata de la voluntad con Dios, habrían de ser, ó porque esta unión fuera propia, exclusiva y característica de la gloria, ó porque no pudiera verificarse sin la unión proporcionada del entendimiento, es decir, en el mismo grado y línea. Por último, no dejaría tampoco de ser argumento en contra, si esa doctrina fuera desconocida y nueva para los teólogos, ó por lo menos no se necesitaría entonces para explicar todo cuanto han dicho de las sublimidades y excelencias de esta encumbrada unión los que han tenido la dicha de experimentarla. No se nos ocurren otras razones

(1) De esto ya se trató oportunamente, pero conviene insistir más ahora, para que veamos en la unión transformante la síntesis de las maravillas divinas.

que puedan oponerse á lo dicho. ¿Qué valor tienen?

Por lo que toca á la primera dificultad, la doctrina teológica comúnmente seguida en las escuelas católicas, y sobre la cual no puede cuestionarse, es que, cualquiera que sea la opinión que se abrace acerca del acto en que se haga consistir, propia y *formalmente*, la bienaventuranza esencial, ésta no es posible sin la visión clara é intuitiva de Dios unido inmediatamente al entendimiento; y esta unión inmediata, no sólo no excluye, sino que supone el medio sobrenatural de la elevación, como es la luz de la gloria. Lo que excluye es cualquiera otro medio que venga á suplir á Dios en calidad de especie representativa, la cual, por el mero hecho de ser cosa criada, no haría sino bosquejar con más ó menos perfección, pero siempre en confuso, la divina Belleza; y así no podría resultar la clara y limpidísima intuición de la Divinidad, ni por consiguiente llegaría el alma á abrazar y poseer plenamente al único objeto de la felicidad eterna. Luego tiene que ser Dios mismo quien se una por sí con inmediato abrazo al entendimiento para que entre el bienaventurado plenamente en la gloria.

Ahora bien, para la unión mística, y sobre todo, para la unión transformante, lo único que por ahora se exige, es la unión inmediata, no del entendimiento, sino de la voluntad con Dios.

Poco, en verdad, adelantaríamos con eso, si la unión inmediata de la voluntad fuera imposible sin la previa unión inmediata de Dios con el entendimiento. ¿Existe tal imposibilidad?

Felizmente parece que no. Es doctrina seguida también en las escuelas, que, si bien no puede amarse lo

que del todo se desconoce, no hay dificultad en que lo que se conoce como dos, se ame mucho más, v. g., como cuatro.

Verdad es que, á pesar de todo eso, no se concibe fácilmente cómo, aunque pueda ir delante del conocimiento el amor, no han de pertenecer ambos á una misma esfera y orden, siquiera el uno discrepe del otro en su intensidad. Pero, cabalmente, es doctrina común entre los doctores, aunque no cierta, que la caridad, no ya de la presente vida por excelente que se la suponga, sino de la misma gloria, no es de forma y especie diversa de la que tienen los que van peregrinando (1). ¿Qué impide, pues, que Dios aquí se una inmediatamente á una voluntad para que ame algo así como aman los bienaventurados en el cielo, después que el entendimiento haya sido embestido con una luz sobrenatural extraordinaria que, sin ser la de la gloria, sea la que mucho se le parece por su intensidad y refulgencia?

Diré más: constándonos de la identidad formal y específica de la caridad de los *viadores* y *comprensores*, no se alcanza razón para negar la posibilidad de que á uno, adornado no más que con la perfección de la gracia ordinaria, se le pudiera conceder en absoluto esta inefable merced de unirse Dios aquí inmediatamente á su voluntad, sin preceder en su entendimiento otra luz que la ordinaria de la fe; cualquiera que fuera *después* la resultancia de ese fuego de caridad en el entendimiento.

---

(1) Por lo menos nadie negará que tal es la doctrina comúnmente recibida, aunque no sea cierta. Eso, al presente, nos basta.

Por lo demás, hemos de confesar que parece tan excelente y sublime el estado que esa unión supone en el alma, que no nos atreveríamos jamás á considerarlo como la clave de las maravillas de la unión mística, si no lo encontráramos indicado por algunos teólogos para explicar precisamente ese mismo arcano, aunque la mayor parte no juzguen conveniente arrostrar este punto.

Por lo que á nosotros toca, recordaremos lo que se indicó al principio de la exposición de los grados místicos: que á medida que la contemplación se va depurando y simplificando, Dios, que mora y vive en el centro del alma, va descubriendo más cada día Su Majestad y penetrando gradualmente en lo íntimo y escondido del alma; y ésta le ve, le abraza y le goza, hasta que Dios toca inmediatamente al alma en su voluntad.

Débese tener en cuenta que, por más encumbrada que un alma se encuentre en su peregrinación hacia Dios, todavía puede subir infinitamente más; pero hablemos sólo de los grados conocidos en el plan ordinario y extrordinario de la Providencia para la santificación de las almas. Y por lo que hace al plan extraordinario de la perfección mística, lo que han dicho cuantos han subido á la cumbre de ese cielo anticipado, parece tan sublime y divino, que nos vemos como obligados á atribuir á ese perfectísimo estado lo más grande que puede caber dentro del dogma, de las tradiciones y de las enseñanzas de la escuela (1).

---

(1) Recuérdese lo que antes copiamos de Santa Teresa y de San Juan de la Cruz, para encarecer la estrechísima unión, la mayor posible, entre Dios y el alma, fuera de la gloria.

Y, ¿es así que, además de no repugnar al dogma católico, esa unión inmediata del amor sustancial de Dios con la voluntad, la enseñan expresamente algunos teólogos? Ciertamente que sí.

Aunque es verdad, escribe Fr. Tomás de Jesús, que Dios, por su parte, está siempre en realidad presente al alma justa, y esto por título de amor; pero no hay siempre por parte del alma posibilidad, aptitud y disposición para la unión real actual con Dios en todos sus grados y maneras; y esto puede proceder de muchos impedimentos por parte de la criatura inteligente...; entre los cuales uno es, á nuestro propósito, la exigencia del estado presente, tan distinto del de la Patria. Y por esta razón, el mismo autor (1), absolutamente dice, que la infusión ó ilapso de Dios en el alma enriquecida con la unión mística fruitiva, por lo que toca á la voluntad es verdaderamente real, mas no así por lo que toca al entendimiento.

Al contrario, prosigue, la voluntad... está *inmediatamente* unida á la Divinidad, y gusta y toca al mismo Dios por sí misma..., sin que esta experimental noticia y sentimiento de Dios, tan manifiesto en la voluntad, se oponga en modo alguno á la oscuridad del entendimiento, por la diversidad del modo que tienen de proceder las potencias cognoscitivas y apetitivas... Y este misterio se verifica en la unión presente (del Matrimonio espiritual), como consta del ven. Ricardo de San Víctor (2), el cual, hablando de la misma unión, dice, que

---

(1) *De Orat. divin.*, l. 4, c. 11.

(2) *De grad. viol. charit.* (apud. P. Fr. Bald. de S. Catalina, *Splend. rifl.*; Mans. v, cap. 1, splend. v, rifl. iv, cap. 1).

en ella Dios se hace presente al alma, pero no muestra su rostro; infunde dulcedumbre, pero no hace ver la belleza..., y si bien aparece rodeado de luz, pero esa luz es más ardiente que luminosa...

Por conclusión de todo lo dicho, gózome en recordar estas memorables palabras de Santa Teresa, que no parece sino que había tomado parte en las disputas escolásticas de la Edad Media, con no haber frecuentado jamás un aula de teología: «El entendimiento, dice, está (cuando es unión de todas las potencias), como espantado. La voluntad ama más que entiende...» (1). Esta verdad debía la Santa haberla aprendido más ó menos en la experiencia de todos los grados místicos; pero, principalmente, en esta subida cumbre, donde, como afirman á una los escolásticos en general, aunque la mente va delante alumbrando con el conocimienio sumario que dice Santo Tomás, pero luego él se queda fuera y la voluntad penetra en lo más escondido de Dios, amándole con la mayor intensidad.

De todo lo dicho resulta que, lejos de haber inconveniente en sostener que la unión mística, sobre todo la transformante, supone la inmediata adhesión de la voluntad con Dios, no pocos doctores católicos la han defendido terminantemente. Debemos, pues, abrazar esa doctrina; pero falta estudiar el carácter propio de la unión transformante.

---

(1) *Relac. 1.ª* al P. Rodrigo Alv.

§ II

¿SE PUEDE ADMITIR EN ESTE GRADO LA UNIÓN INMEDIATA DE DIOS CON EL ENTENDIMIENTO?—LA CARACTERÍSTICA DE LA UNIÓN SUPREMA

Varios doctores aprobados han defendido, sin que hasta el presente hayan sido censurados por ello, que Dios se une *inmediatamente, no sólo á la voluntad, sino también al entendimiento del contemplativo, para que se consume la unión perfectísima y transformante en esta vida.* He aquí las pruebas.

El P. Fr. Antonio del Espíritu Santo (1), carmelita, presenta como muy aceptable y segura esta doctrina, con que explica y declara las expresiones que Santa Teresa dedica á los misterios de unión de las *séptimas Moradas*. Y lo mismo enseña el no menos preclaro P., también carmelita, Fr. Felipe de la Santísima Trinidad (2).

Si hemos de decir lo que sentimos, no se sabe cómo explicar la unión transformante, tal como la expone el P. Godínez, S. J. (3), si no es conforme á la inmediata unión de toda el alma con Dios, según queda expuesto.

He aquí sus palabras: «Entre las formas, hay unas informantes que componen y dan el ser principal al compuesto, como el alma racional, que en compañía

---

(1) *Director. mystic.*, trac. IV, n. 61.

(2) *Summ. Theolog. mystic.*, III p., tr. I, disc. II, art. I.

(3) *Prác. de la Teol. mist.*, libr. VI, cap. XV.

del cuerpo compone al hombre y le da el ser racional. Hay otras formas asistentes que se unen por asistencia, pero no componen, no dan el ser, sino la operación... En este sentido decimos que puede haber una transformación mística del alma en Dios, asistiendo íntimamente la Esencia divina... en lo más íntimo y secreto del ser sustancial del alma, como vida sobrenatural asistente en la vida natural informante, dándole nuevo ser moral de transformado místico, y nueva operación divina y vital, esencialmente sobrenatural; siendo así que estos actos anagógicos son de Dios en género de causa eficiente; y son del alma en género de causa material recipiente, y en género de causa formal inmanente... Así estos actos amorosos, quedando dentro del alma, hacen que (ella) quede formalmente inteligente y amante á lo divino, con acción ajena y pasión propia. Aquí el alma... tiene la presencia de Dios muy rara, extraordinaria, clara, íntima... y sumamente realizada... La imaginación y entendimiento agente están quedos, pues aquí no hay fantasmas que se puedan especular».

Cuando estas y otras muchas maravillas se leen acerca de la unión transformante, ¿no es verdad que ocurre no tendrán lugar para ello las especies, puesto que la unión íntima completa y real es de toda el alma con Dios? Y siendo así, esto es, verificada la unión inmediata de toda el alma, y por consiguiente también en cuanto al entendimiento, ¿qué falta hacen para ella las especies por altas que se supongan?

No obstante lo dicho, débese confesar que este preclaro hijo de la Compañía, en otro lugar de su obra, al declarar esta misma contemplación que se tiene en lo

más secreto del ser sustancial del alma, escribe que «esta oración se tiene con especies impresas infusas que inmediatamente se reciben en el entendimiento; y de allí representando hacia lo interior, topan con la sustancia y ser sustancial del alma, la cual está como un espejo cristalino que reverbera con mayor viveza las especies recibidas al mismo entendimiento, á donde se produce el acto vital de conocer; y aunque esta especie con su primera infusión se sujeta y recibe en el entendimiento, pero con su reflexión y reverberación nace de la sustancia del alma, á donde como en espejo cristalino recibe el poder representar hacia lo interior las verdades que aquí Dios declara á el alma» (1).

Sea de esto lo que fuere, no parece que se prescinde de la unión inmediata de Dios con toda el alma, que es lo principal que se pretende; porque de otro modo no se entiende cómo la substancia del alma pudiera hallarse tan dispuesta para que se obre esa admirable reverberación.

Lo mismo puede decirse de cuanto escribe el Padre Schram (2) y otros muchos autores que sería prolijo enumerar.

Lo que no debo pasar en silencio, es que varios de los escritores contemporáneos que sobresalen en el estudio de la Mística dentro de la Compañía de Jesús, defienden la unión inmediata de Dios con el entendimiento, ó sea con toda el alma, al menos para que se verifique el grado sumo de la contemplación.

Mas de una vez se ha presentado ocasión de alegar al distinguido P. Marechal.

---

(1) Obra cit , libr. v, cap. VIII.

(2) *Theolog. mystic.*, § 322, schol. 2.

Hoy, al tratar de la unión transformante, citamos á nuestro hermano de Religión con gran placer. He aquí sus palabras: «Fundándonos sobre las declaraciones unánimes de los contemplativos..., pensamos que la *alta* contemplación implica un elemento nuevo, cualitativamente distinto de las actividades psicológicas normales de la gracia ordinaria; y este elemento nuevo es la presentación activa, no simbólica, de Dios al alma, con su correlativo psicológico: *la intuición inmediata de Dios en el alma*» (1). ¿No es verdad que esta definición, caso de ser aplicable á algún grado, lo ha de ser á la unión transformante?

Acaba de publicar una obra, no ciertamente de gran volumen, pero sí muy preciosa, el ya célebre escritor de otras muchas, P. Vermeersch, S. J. (2). En ella no deja de tratar con profundidad y solidez de la contemplación; y para exponer lo que llama la razón metafísica del estado místico, escribe lo siguiente: «La nota propia del estado místico consiste *in immediata assimulatione*, por la cual, al menos en *el grado supremo*, el entendimiento percibe á Dios sin ninguna imagen..., de suerte que toca á su objeto, adécualo en obscuridad sí, pero verdaderamente. Porque en tanto que veamos á Dios por medio de imágenes, nuestro conocimiento no puede ser ni estrictamente inmediato ni propio, sino puramente análogo (3). Pero desde luego se presenta esta cuestión: ¿Puede conocerse á Dios de ese modo?»

---

(1) *Revue de philosophie*, juillet a decembr , 1912; *la Mystique chrétienne*, p. 478.

(2) *Quæstiones de Virtutibus Religionis acpietatis*, 1912.

(3) Obra cit., quæst. I, cap. II, n. 95.

Para contestar á ésto, el sabio autor acude primero á la inclinación ingénita que nuestro entendimiento siente de ver á Dios, y que en rigor no es más, como lo declara él mismo, que cierta radical aptitud que el hombre tiene para ver á Dios como á término en quien descanse, mas no porque nuestro entendimiento sea capaz de hacer un acto elícito de desear naturalmente la visión de la divina sustancia, como interpretan á Santo Tomás (1) los más sabios teólogos.

Y después dicho Padre, sin adherirse á las teorías del sabio P. Munnynck (2), resueltamente abraza la doctrina de la supernaturalidad absoluta del acto místico, conforme á lo que antes se expuso.

Para inclinarnos á esta doctrina de la unión inmediata de Dios con el alma en la cumbre de la Mística, no deja de ser plausible la razón que suele alegarse de que la bienaventuranza incoada que se alcanza por la unión transformante, debe guardar proporción con la bienaventuranza consumada del cielo, la cual consiste en la unión más estrecha posible de ambas potencias espirituales con Dios, como dice expresamente, aplicándolo á la Mística, el P. Domingo de la Trinidad (3). Y de este modo van más en armonía las potencias del místico, desapareciendo una de las dificultades que antes mencionamos, tomada de la diversidad de unión entre el entendimiento y la voluntad.

---

(1) 3 *contr. Gentes*, 57, 3

(2) *Prælectiones de Dei existentia*, págs. 30-31. De esta obra, á su tiempo se dirá algo.

(3) *Bibliothec. theologicæ*, 6.um vol., 3. p., q. 6, a. 6 ad. 1.um Esta obra rarísima ya, no hemos podido tenerla á la vista, pero es citada por M. Chatel, *De l'oraison mentale*, p. 140 de los apéndices.

En esta sentencia de la unión inmediata de Dios con el entendimiento y la voluntad, es verdad que Dios puede ser á manera de principio que haga veces de especie inteligible, pero ¿qué luz informará al alma para que interiormente la levante á la unión? La luz de la gloria dicen todos los que así piensan, que no fortalece al alma para la unión transformante; pero en cambio opinan que se le infunde una extraordinaria participación de la luz de la gloria. Oigamos al P. Antonio del Espíritu Santo:

«Acaso la mejor solución que puede darse sobre ésto, es que aquella luz de orden superior comunicada al entendimiento es cierta participación de la luz de la gloria, que le dispone para que Dios se una inmediatamente á él en razón de especie inteligible, bien que de un modo imperfecto y deficiente; de tal suerte que Dios sea visto en sí mismo, pero no con claridad y perfección... porque esta luz participada carece de la perfección de la de la gloria, ya en cuanto es disposición, ya también en cuanto es virtud que manifiesta al alma la divina Esencia y la eleva á tan sublime altura. De donde resulta que la intuición consiguiente es inmediata, eso sí, puesto que se ve á Dios en sí mismo, pero no es clara como la de la gloria, sino envuelta en tinieblas» (1).

Bien se echa de ver que no presentan estos doctores como cierta la anterior doctrina. ¿Quién se atreverá á ello en asunto tan elevado? Lo único que pretenden es dar solución probable á la dificultad. Mas no se les puede exigir, con tal que su teoría no se preste á dificultades insolubles y peligrosas.

---

(1) Ibid., n. 61.

Es de notar que cuando estos célebres doctores acuden á extraordinaria luz, no lo hacen porque á las especies inteligibles, en general, las juzguen medio ineficaz para la contemplación mística de todos sus grados, sino porque, al explicar la unión transformante, advierten, como es justo y verdadero, que los favorecidos con ella la describen con tales encarecimientos que á su parecer las especies no bastan, y se necesita de algún modo unión inmediata de Dios con toda el alma.

Cuando así se piensa y se declara la unión transformante, sin dejar á la vez de inclinarse á aceptar otra solución más probable y satisfactoria, que por ventura en adelante, con el tiempo, algún escolástico ó místico alegare, ¿quién será capaz de reprochar esas mismas explicaciones?

Otra cosa sería si esa inmediata comunicación de Dios con el alma, no abriera paso á las demás excelencias que describen los místicos haber recibido dentro de la morada suprema. Hipótesis que no explica el hecho de que se trata, debe abandonarse. Felizmente en nuestro caso no sucede así. Oigamos á un doctor también notable y contemporáneo:

«De la unión de la inteligencia y de la voluntad con Dios en el acto contemplativo más elevado, se deriva cierta unión estable y permanente: el alma saturada de luz y de amor, es sin cesar atraída hacia el Bien infinito que ella ha poseído en la unión fruitiva...» (1).

En efecto, el alma inmediatamente unida con Dios, recibe en sí el sello de las divinas perfecciones y atri-

(1) *Traitè de la vie interieure*, del Padre, muchas veces citado, Meynard, O. P., part. II, libr. III, n. 260.

butos; y se hace participante del ser y vida amorosa de Dios como nunca lo había sido antes; y tiene conciencia de la dicha que posee, sin que vengan á enseñárselo mensajeros extraños á la soberana Majestad, que no saben decirla lo que goza, porque esa conciencia se la da el amor sustancial que ella bebe en la misma fuente purísima de Dios.

Supongamos, pues, que en la cumbre de la Mística, sin perjuicio de los más altos dones creados que las potencias espirituales reciben como auxiliares de su actividad, es Dios mismo uno y trino quien se pone en contacto inmediato con ellas: enardecidas, abrasadas é iluminadas con ese toque que en cierto modo podrá decirse sustancial, ¿qué hará el alma sino levantarse con soberano vuelo en busca de su Amado?

Pero, ¿qué digo? ¿A qué levantarse cuando toca como los serafines en el cielo con su voluntad y entendimiento, al centro soberano de su amor? Antes, aunque Dios moraba dentro de ella, y le veía y gozaba de su inefable abrazo, pero no le tocaba inmediatamente con ambas potencias; y cuando la voluntad se unía inmediatamente, había de entrar más ó menos, para el ejercicio de su amor, en el molde trazado por la luz del entendimiento; y esta sin duda era la causa por la cual en la morada precedente, como he oído encarecer este punto á un alma felicísima que según todas las señales vive en tan elevada cumbre, parece que se arrancaba del cuerpo para volar en busca de Aquél á quien no había logrado aún encontrar á su placer.

Hoy le tiene, y al sentir ese toque glorioso, se le derriten las entrañas, y lejos de buscarle fuera, se inflama é incendia con soberano amor, envuelta en esas llamas

divinas, incomparablemente más de lo que se abrasaría quien se pusiese en contacto inmediato con la fotosfera incandescente y luminosa del rey de los astros.

Para mayor inteligencia todavía, fijemos la consideración en este ejemplo. Dice Santo Tomás que Jesucristo nuestro Redentor, durante su vida, y por consiguiente no menos en su acerbísima Pasión, gozó con toda su alma de la visión intuitiva de la Divinidad, no porque aquella alma bendita se actuase inmediatamente sin las potencias, sino porque la sustancia del alma de J. C. era el sujeto de la parte superior, es decir, de sus potencias espirituales, las cuales por eso mismo estaban como fundadas y radicadas en ella; de donde resultaba que, gozando de la intuición de Dios la parte superior, toda la sustancia gozaba también de ella (1). Apliquemos ahora la precedente doctrina á nuestro asunto.

Unido Dios por amor inmediatamente al alma, síguese que lo ha de estar ella así también unida con Dios según toda su esencia, aunque no lo esté en cuanto á toda su obediencial energía. Y si la sustancia del alma está inmediatamente unida á Dios, amándole y gozándole como es en sí mismo, ¿qué resta sino que Dios, cuando quiera entregarse al alma, lejos de bajarse y descender á las potencias como sucedería antes en los grados inferiores, las lleve, llame, atraiga, arrastre con dulce y soberano imperio al centro donde su Majestad mora, para embriagarlas de su amor, para endiosarlas con la plenitud de sus misericordias?

Diré lo que me parece: no pocas veces al leer en los

(1) 3 p. q. 46, a. 6 et 7.

místicos que Dios concentra las potencias en lo más escondido, en el centro más íntimo del alma, en el ápice de la mente; y sobre todo al leer en varios tratadistas y comentadores del *Castillo interior* que todas esas frases no tenían la importancia que otros y aun los místicos pretendían darlas, caí en la tentación de la duda. Hoy no puedo juzgarlo así: las razones alegadas me parece ensanchan nuestro criterio. El aplomo con que los místicos nos lo aseguran, y la doctrina terminante de Santa Teresa, que presenta esa misma nota característica para discernir la unión transformante y suprema de todos los otros grados, nos confirma en la misma persuasión (1).

No de otro modo se expresa el gran místico Ricardo de San Víctor, que, tratándose del más subido grado del amor, exclama: «¿Dónde están las potencias? En lo interior del alma, en lo profundo del corazón. De allí no salen ni son sacadas á fuera, sino que son introducidas en aquel interno cenáculo, en el cual, cerrada la puerta, más segura y secretamente gozan de su amado en castísimo abrazo» (2).

Una consecuencia de todo ésto hay que sacar por de pronto, y es que esas frases de los místicos no han de ser únicamente tomadas en el sentido de que Dios verifica su unión con el alma por medio de las potencias, en

---

(1) *Morad. 7.as*, Cap. 1.º A pesar de todo lo que se expresa en el texto, es tanta la gravedad de la sentencia que ahora se expone, que nos guardaremos muy bien de abrazarla en absoluto: basta presentarla como mas probable, pues no osaríamos afirmar que tiene en su favor fundamento *cierto*, comparada con la que se contenta con las especies inteligibles eminentes.

(2) *De Grad. violent. char.* (cit. por dicho P. Bald. en el mismo lugar).

cuanto que éstas obren sin la cooperación de la sensibilidad: es que la divina Majestad se une á toda el alma en cuanto á su esencia sin partirse de aquel centro donde la revela misterios naturales y sobrenaturales, según hace notar sobre este punto el docto P. Felipe de la Santísima Trinidad (1).

§ III

LOS TOQUES SUSTANCIALES ENTRE DIOS Y EL ALMA

Una vez sentados y puestos en seguro los fundamentos anteriores, se descubre también, si no me engaño, la verdad que se oculta en aquellas frases de tanto encarecimiento que usan los místicos para darnos á entender que en esa divina cumbre se verifican toques sustanciales entre la esencia de Dios y la del alma.

Claro está que esas expresiones no han de entenderse en cuanto que entre Dios y el alma medie otra unión ó vínculo que el accidental, puesto que sólo entre las dos naturalezas divina y humana de Jesucristo admite la Teología católica lazo y vínculo sustancial, que es la unión hipostática; ni tampoco se ha de sacar de aquella doctrina que el alma humana en la cumbre de la Mística sea inmediatamente operativa por su sustancia. Lo único, pues, que se pretende insinuar con esas frases de tanto encarecimiento, es que, si bien el alma ejercita su actividad por medio de las potencias, hay que atribuir la energía que entonces despliega á toda la

(1) *Sum. Theolog. myst.*, p. 3, tr. 1, disc. 2, a. 3.

esencia del alma; y así no hay inconveniente en admitir como propias y exactas las frases con que los místicos encarecen los toques sustanciales entre Dios y el alma.

Ni tampoco habrá dificultad en asentir á lo que aseguran los místicos, que el alma elevada á ese grado de soberana belleza, sea introducida en los arcanos de Dios hasta tomar parte, endiosada como está, en inefables relaciones con la veneranda y augusta Trinidad.

Ni al presente debemos olvidarnos de una verdad repetidas veces consignada, es á saber: que, por altas que sean las mercedes que Dios comunica por las vías de la voluntad, nunca la actividad y energía de esta potencia da esencia y carácter al grado místico. La misma gloria no lo es esencialmente sino por la intuición. Y aquí, en esta vida, traspase ó no la voluntad los confines del entendimiento, tiene que venir la energía de esta nobilísima facultad á servir de áncora para que el alma y quien contempla puedan fijar su orientación á despecho del rudo oleaje de la tempestad de la vida presente.

Según ésto, una vez que para la unión transformante se verifica el abrazo inmediato, no sólo de la voluntad, sino también del entendimiento, aunque imperfectamente, y puesto que la orientación ha de venir de esta potencia, ocurre preguntar, ¿cómo se verifica tal orientación?

No olvidemos que, si bien la voluntad no necesita de especies para actuarse en su objeto propio, entre otras razones porque la volición no pertenece al género representativo, en cambio admítese comúnmente por los

filósofos (1), que de los actos de la voluntad resultan al entendimiento especies rememorativas de los de la volición, por virtud de las cuales el entendimiento, aun naturalmente, puede alcanzar una noticia más exacta del objeto. La manera cómo esto se verifica, si física ó moralmente, es decir, en virtud de la simpatía con que entre sí están unidas las potencias todas, radicadas como se hallan dentro de la unidad de sustancia, no hay para qué ventilarla: conste el hecho y pasemos adelante.

Si en el orden natural apenas se entiende cómo se verifica ese fenómeno psicológico, ¿quién será capaz de estudiar lo que sucede en el sobrenatural, cuando la voluntad queda enardecida con los incendios del amor divino, aunque el alma no penetre sino en los grados místicos inferiores? ¿Qué será, pues, cuando la voluntad en la cumbre de la Mística sea perfectamente endiosada y toque soberanamente á Dios y haya contacto mutuo é inmediato entre ambos? ¿Será mucho decir que de la voluntad abrasada con ese fuego sustancial saltan divinas centellas que iluminen y enciendan al mismo entendimiento en el orden proporcionado á lo que permite la presente condición de viadores? Tan alta y portentosa debe ser la luz que entonces reciba el entendimiento, que no me parecería bastante decir que representa el acto precedente del amor: es que debe fotografiar á lo vivo el objeto mismo amado inmediatamente, si bien no como Él es en sí mismo, con toda perfección.

Añaden varios teólogos místicos que después de esta primera iluminación y mientras dura el apogeo de esa

(1) Véase Suárez, *de Anima*, l. 4, c. 5, n. 3.

gloria, como retorno de gratitud que presta el entendimiento, manda éste á la voluntad nuevas antorchas de luz divina, con que ella se sumerge y pierde más y más en el piélago inmenso del amor omnipotente, y que después de este nuevo amor salen nuevas centellas é incendios al entendimiento para que por momentos las iluminaciones crezcan y los incendios se propaguen y suba la llama hasta la esfera posible en esta vida entre el flujo y reflujo de tanto amor y tanta luz; porque el alma, así enriquecida con los tesoros del cielo, es el teatro donde Dios ostenta torrentes de armonía, á medida que crece la luz en el amor y el amor en la luz, mientras se celebra la unión suprema á que puede llegar en esta vida el alma predilecta.

Ahora bien, hasta aquí la luz del entendimiento no pasa de ser, dígamoslo así, refleja y mediata, puesto que se recibe por la vía de la voluntad: ¿qué resta de especial para la unión transformante?

Al llegar aquí, y para compendiar todo lo antes expuesto difusamente, una circunspección suma debe ser nuestra inseparable compañera, más aún que en todo lo restante de la obra. Contentémonos con mencionar las dos opiniones, defendidas ambas por autores de gran respeto, y que tuvo á bien mencionar un sabio crítico de la *Civiltá cattolica* (1).

Según unos, como el P. José del Espíritu Santo, el P. Vallgornera, Scaramelli y otros, Dios para la unión transformante no se une inmediatamente al entendimiento, sino que infunde especies inteligibles eminentísimas.

---

1) A. 1907, vol. 3, fasc. 1 371, p. 332.

Otros como los PP. Antonio del Espíritu Santo (1), Felipe de la Santísima Trinidad y G. Lahousse (2), S. J., no admiten esas especies, porque las consideran ineptas para llevar al místico luz tan excelente como parecen recibirla cuantos la han experimentado en ese grado supremo.

En efecto, si nos hemos de atener, como es justo, á las descripciones de Santa Teresa y de San Juan de la Cruz, parécenos precisa esta segunda opinión, sin la cual no se atina á ver la diferencia radical que existe entre la unión transformante y la de los grados precedentes.

Así pues, Dios se une inmediatamente á manera de especie inteligible al entendimiento, con una luz que participa, aunque en grado deficiente de la del cielo; y en pos de esta excelencia primaria sobrevienen las demás que describen los místicos que la han recibido.

§ IV

RAZÓN DE LLAMAR Á LA UNIÓN TRANSFORMANTE «MATRIMONIO ESPIRITUAL»

Quien algún tanto al menos y como quien oye á gran distancia considere las excelencias de tan elevada unión, ya no se extrañará de que los teólogos y místicos la

---

(1) Lug. cit. en otra parte; y lo mismo hay que decir del siguiente.

(2) *Revue apologétique*, juillet 1906.—*Revue Augustinianne*, novembr. 1906, página 558.

hayan llamado á boca llena *Matrimonio espiritual*, denominación por cierto muy á propósito para ir estudiando á fondo, cuanto sea posible á nuestra pequeñez, su naturaleza y dotes sublimísimas.

Porque en el Matrimonio-sacramento, si hemos de estudiarle como conviene, hay que considerar tres cosas: 1.ª, el mismo contrato matrimonial; 2.ª, el vínculo que, como obligación moral que es, resulta tan pronto como se hayan pronunciado por los contrayentes las últimas palabras del contrato conyugal, y 3.ª, el mismo estado de los cónyuges que habitualmente persevera después de celebrado el contrato.

Cuanto queda expuesto acerca de la unión mística suprema, guarda admirables y hermosas analogías con los dos primeros conceptos ahora enunciados. Hemos visto cómo las dos nobilísimas potencias se actúan al celebrarse el misterioso consorcio con que el alma entra en tan deseada unión con Dios, cuya gloria promete defender á toda costa, mientras que Dios la toma por hija suya predilecta entre millares, y así empieza á surgir ese soberano vínculo, que aunque en absoluto pudiera romperse por parte del alma, es de esperar que no se ha de romper jamás.

Ha llegado, pues, el momento de preguntar: si todas las indicadas iluminaciones é incendios de amor que el alma recibe al verificarse la iniciación en tan sublime estado, son no más que el principio de ese soberano vínculo espiritual que contrae el alma con Dios, ¿qué le resta después para que su estado habitual y permanente guarde analogía perfecta con el estado en que permanecen los que se han unido en santo matrimonio una vez celebrado el sacramento? ¿Ese estado de permanencia

de las almas favorecidas con el matrimonio espiritual es siempre y en todo momento la continua unión inmediata de la voluntad ó de toda el alma con Dios? ¿Es la luz meridiana continua, ó es el crepúsculo de esa soberana claridad, ó la alternativa entre ambos?

No encuentro ni un teólogo ni un místico que no defiendan ser habitual la santa unión que el alma celebra con Dios en la cumbre mística. Valga por todos el célebre P. Fr. José del Espíritu Santo (1), que habiéndose preguntado si el Matrimonio espiritual de esta vida consiste en hábito ó en acto, responde que consiste en hábito. Pero ¿en qué sentido? He aquí lo que el mismo Padre añade, después de alegar al no menos célebre Fray Tomás de Jesús (2):

«Transcurrida esta inefable y deliciosísima unión del alma con Dios, se derivan á ella admirables efectos de amor, de luz y de otras virtudes. Así es que el alma que hasta entonces había estado ebria de amor..., sale sobria y tranquila, condecorada con tesoros celestiales...; y aquel ardor grandísimo de caridad, una vez verificada tan alta transformación, se derrama á la voluntad en forma de fuego puro y tranquilo, y al entendimiento en forma de luz serena y apacible, para que pueda estar continua y permanentemente, como por hábito, arraigada y fundada en Dios, y entra en la plena conformidad con la voluntad divina, que es la forma acabada de la perfección cristiana.

En una palabra, aquel acto excelentísimo de amor se convierte después en un hábito de caridad correspon-

(1) *Cursus theologiæ mystico-scholasticæ*, disp. 25, q. 2.

(2) *De Orat. drv.*, cap. XVI, § 3.

diente, y el acto proporcionado de contemplación en verdadero hábito de contemplación muy sublime, el cual hábito reposado y tranquilo se reduce á acto con frecuencias, no con aquella intensidad que al principio y otras muchas veces, cada día con más perfección, pero sí con dulcísima y soberana paz, si no es que queda de vez en cuando el hábito sin actuarse, cuando lo exigen así ó el sueño, ó las ocupaciones precisas, ó la imperfección ingénita en la humana naturaleza. Doctrina es ésta enteramente conforme con la de Santo Tomás, como puede verse (1); y así basta que para aclarar este punto compendie en términos precisos las maravillas de tan elevados dones, constitutivos del estado habitual en que consiste la unión mística suprema: 1.ª, hábito de contemplación elevadísima. 2.ª, fuera del sueño ú otras ocupaciones raras de la vida, reducción á acto de ese mismo hábito. 3.ª, cuando Dios lo juzga conveniente, la suprema contemplación llamada *ebria* por los místicos. 4.ª, en el tiempo del sueño ú otros cortos momentos, el hábito sólo de dicha contemplación sobria.

De todas estas maravillas la que, á no dudarlo, presentará para algunos no pequeñas dificultades, será lo que se ha dicho del hábito de contemplación, reducible á acto siempre que el alma quiera. Examinemos, pues, si en efecto ésta es dificultad insoluble.

---

(1) 1.ª 2.æ, q. 3, a. 2, ad 4.um

§ V

LO QUE ES EL HÁBITO DE CONTEMPLACIÓN

En efecto, habría, en lo que se acaba de indicar, dificultad insoluble si se quisiese denotar con eso que el alma recibe con dicha merced ciencia infusa habitual, que no se sabe que haya sido concedida á ningún santo (1).

Pero hay que convenir en que no tratamos aquí de ciencia infusa, sino del hábito de contemplación mística, lo cual es enteramente diverso. Para convencernos de ello, hay que tener en cuenta que la ciencia propiamente infusa se alcanza mediante la luz formalmente intelectual, y que por lo mismo se recibe dentro de los propios límites del entendimiento y como viniendo por el cauce de esta noble potencia, según declara el Eminentísimo Cardenal Cayetano comentando á Santo Tomás (2).

Aquí, lejos de ser así, hemos visto cómo toda esa abundante luz, ó se deriva al entendimiento precisamente en cuanto se halla sometido para este ejercicio á la voluntad «ut subdita alteri»; ó es tal que si bien se recibe inmediatamente en el entendimiento, pero se ordena al aumento de la caridad que por ese medio se enciende con la mayor perfección en la voluntad. Y por consiguiente, no se trata de luz perteneciente á la ciencia infusa, sino de otra muy diversa y más preciosa, en cuanto sirve para la propia santificación, esto es, para

(1) Aquí no hablamos de la Virgen Santísima...

(2) 2.ª 2.æ, q. 171, a. 2, § «hæc dicta».

la suprema contemplación mística, que debe incluirse entre los dones propios de la gracia santificante.

Ahora bien, ¿hay inconveniente en que la contemplación se conceda por modo de hábito á las almas? Responderé con brevedad: en los grados místicos inferiores existe tal inconveniente, porque esa merced parece fuera del plan divino de la Providencia. Y por lo que toca al grado supremo de que ahora se trata, ese inconveniente no le hay, si se tiene en cuenta que para ello, caso de que no basten los dones del Espíritu Santo (sobre los cuales puede haber menor dificultad para que se concedan habitualmente, de modo que esté al arbitrio de la voluntad reducirlos al acto propio en la cumbre de la Mística, (1); llénase tal vacío porque se presupone la luz que dijimos ser participación de la de la gloria, sin olvidar que ésta no se reduce al acto sino en ciertos momentos. A todo ésto, una cosa quiero hacer resaltar, y es que desde el primero hasta el último grado de la contemplación, ésta aparece siempre á quien la estudia, con caracteres enteramente diversos de los que sobresalen en las visiones y revelaciones, las cuales se obran por actos distintos y claros, manifestativos de algún atributo ó misterio divino.

En la contemplación, aun la suprema, la niebla del misterio rodea la Majestad eterna, y así aparece siempre al ojo atónito del alma envuelta en las sombras del arcano.

Y aquí es de notar una gran diferencia que existe entre la unión habitual y la actual que se verifica dentro

(1) Cf. Suar., *Tract. de Grat.* ubi de dono *Sapientiæ*. Con esta cita nos contentamos ahora, por haber tratado ya extensamente de lo mismo.

de esta morada. He aquí cómo la explica Santa Teresa: «El traer esta presencia (divina), entiéndese que no es tan enteramente, digo tan claramente, como se le manifiesta la primera vez, y otras algunas que quiere Dios hacerle este regalo...» (1).

En una palabra, por usar del ejemplo de la Santa, y extractando lo que ella continúa diciendo, cuando el alma está en el apogeo de la unión transformante, es como cuando dos amigos se ven dentro de un aposento abiertas las ventanas; y cuando el alma ve á Dios en el acto de la contemplación sobria, es á manera de lo que sucede si estos mismos amigos, después de verse con las ventanas abiertas, las cierran y quedan seguros ambos de la presencia del otro. No conozco modo alguno más claro de poner al alcance de todos tan alto misterio.

ARTÍCULO III

Conclusiones.

SÍNTESIS ACERCA DE LA NATURALEZA DE LA UNIÓN TRANSFORMANTE.—ELEMENTOS ESENCIALES É INTEGRALES

Tal vez parezca demasiado prolija la exposición anterior; y nos adelantamos á confesar que esa prolijidad es efecto de nuestra deficiencia, que no alcanza á concentrar en pocas líneas tan grande misterio y tan admirable luz. Por eso precisamente vamos ahora, en cuanto sea posible, á discernir los elementos constitutivos de la unión mística suprema.

No es aquí ya oportuno mencionar la raíz de donde

(1) *Mor.* 7.as, cap. 1.

arranca ese divino árbol, la cual consiste en la unión inmediata con Dios. Pasemos á considerar las propiedades de esa mística exuberancia.

Nada favorece á la claridad de ideas en este asunto, como exponer los elementos de que consta cada grado. ¿Cuáles, pues, serán los de la unión transformante?

Sentada como base la unión inmediata entre Dios y el alma, no será tan difícil deducir los demás elementos constitutivos.

El primero es la transformación, de la cual toma aquélla el nombre. Y es tan misteriosa que los místicos nunca piensan decir de ella bastante, si no añaden que el alma se ejercita en actos que parecen ser más divinos que humanos, como antes vimos. Es que á causa de tan inefable unión, Dios hace suyos los actos del alma, á la cual comunica el Señor su vida incomunicable. A la verdad, en el misterio de la santificación, no se entiende otro tan estupendo milagro como éste; y es tan característico, que ella sola da nombre á esta suprema oración, y constituye su elemento esencial. Recuerdo á este propósito las comparaciones alegadas de los dos serafines del Carmelo.

Y como aquí, de cuanto Dios obra, hace al alma confidente, pues no parece sino que ya se acabaron las reservas, el alma se da cuenta de toda esta grandeza. Dios la considera con tan plena confianza, que da á entender que de ella bien puede fiarse.

En ese admirable estado de soberana irradiación divina, no deja de haber algún eclipse, como nota muy bien el R. P. Poulain (1); y se funda este docto autor

(1) Obr. cit., p. 278 (ed. 5.ª.)

en autoridades de Santa Teresa (1); pero la verdad es que, como añade la gran Maestra, tan pronto como se retira de las ocupaciones exteriores, advierte que se halla dentro con la divina compañía (2).

Claro está que en los grados anteriores también puede conceder el Señor la compañía y contemplación impropiamente habitual de la Santísima Trinidad; pero nuestra Doctora tiene buen cuidado de advertir que esa contemplación de las fases precedentes, no se verifica entonces con tan alto grado de claridad como al fin. Qué grado de claridad sea éste, no podemos vislumbrarlo, sino recurriendo á la comunicación inmediata de Dios con el alma; y ésta es la razón por la cual hemos fijado la intimidad inmediata como la base de tanta excelencia.

Sucede aquí otro portento de la divina dignación. Levantada la potencia obediencial del alma á la gracia suprema, no parece sino que en ella hay dos seres distintos, de los cuales cada uno desarrolla su actividad en orden diferente.

La parte inferior, como Marta, se ocupa en la acción exterior; la superior, como María, en Dios. Aquélla se queja de ésta, la cual á manera de los ángeles del cielo se abisma en Dios. Tal vez no hay en los Escritos de Santa Teresa trozo más admirable que la descripción de esta asombrosa maravilla.

No faltará, de seguro, quien pregunte qué funciones desempeña la sacrosanta Humanidad de N. S. J. C. en esta divina merced. ¿Será más que mera introductora

---

(1) *Mor.* 7.as, caps. III y IV.

(2) *Mor.* 7.as, cap. I.

á la suprema unión con la Santísima Trinidad? Y en general, ¿la unión de los místicos con Jesucristo en cuanto Hombre, qué propiedades tiene, y cuál es su naturaleza, principalmente en la sagrada Eucaristía?

A esto contestaremos en algunas páginas siguientes, bien que, por ser un asunto acerca del cual no suelen los tratadistas disertar de propósito al declarar la unión mística, nos veamos precisados á presentarlo en forma de apéndice.

Apéndice al capítulo precedente.

DE LA UNIÓN MÍSTICA CON JESUCRISTO EN LA SANTÍSIMA EUCARISTÍA

Tratar de la unión del alma con Dios en general y prescindir de la que pueda verificarse con Jesús sacramentado, no es abarcar el divino plan de la santificación. Si Dios uno y trino se digna á veces unirse íntimamente al alma humana, de la cual es principio, bien podrá asegurarse sin temeridad que el divino Verbo encarnado se reserva una unión la más íntima posible en esta misma vida, con esa alma que Él redimió á costa de su divina sangre, principalmente dentro del venerando Sacramento de su amor, que es el teatro de las divinas magnificencias y al cual convergen todos los demás sacramentos con su eficacia de dones y sobrenaturales carismas. Los otros sacramentos y cuantas gracias divinas pueda haber, son inundaciones parciales de la misericordia del Señor. El Santísimo Sacramento es el mar inmenso en donde entran todas esas inundaciones para recibir su complemento por la unión con Jesucristo, Redentor, Vida, Esposo y Paraíso de las almas.

Cuando Santa Teresa, al describir la unión suprema

ó transformante, afirma que «la primera vez que Dios hace esta merced, quiere Su Majestad mostrarse al alma por visión imaginaria de su sacratísima Humanidad, para que lo entienda bien, y no esté ignorante de que recibe tan soberano don»...; y que á ella «se le representó el Señor acabando de comulgar y con forma de gran resplandor y hermosura»... (1); nos enseña que Jesucristo sacramentado es la puerta, el centro, la fuente de la vida que el místico recibe al presente como bienaventuranza incoada y como prenda de la que recibirá en la consumación eterna.

Ensayemos siquiera decir algo de este misterio.

§ I

LA UNIÓN EN GENERAL CON JESUCRISTO NUESTRO SEÑOR

El corazón cristiano que haya aspirado siquiera un poco la atmósfera de la verdadera Iglesia, anhela íntima y especial unión con Jesucristo, sin que al parecer le baste la unión general con las tres divinas Personas por la gracia santificante. ¿Será ilusorio ese anhelo? De ningún modo.

Nuestra incorporación con Jesucristo, Dios y Hombre, es una verdad católica que nos enseñan la Sagrada Escritura, los SS. Padres, la razón teológica y el unánime sentir de la Iglesia docente y de los fieles que, á no dudarlo, tanto más arden en deseos de unirse con Cristo, cuanto más participan del espíritu cristiano.

---

(1) *Mor.* 7 as, cap. 11.

El gran Apóstol San Pablo, en sus Epístolas, no parece que acierta á declarar la divina misión de Jesucristo, sin afirmar que es nuestra Cabeza (1), que la Iglesia es su cuerpo (2), que los cristianos somos sus miembros (3).

En cuanto á los Santos Padres, inútil sería alegar sus testimonios que por doquiera se encuentran, si bien tratan de este punto, principalmente con relación á la sagrada Eucaristía, y por eso nos remitimos á lo que se dirá después.

El magisterio y el sentir de la Iglesia consta claramente del santo Concilio de Trento, que no dudó enseñar que el justo está injerto en Jesucristo (4), que nos hace miembros de su cuerpo (5), y que en El vivimos, merecemos y satisfacemos (6).

En efecto, el humano linaje había prevaricado: Jesucristo vino á restaurarle y á ponerle en amistad con Dios, pero Dios no encontraba en el universo nada en que pudiera complacerse fuera de su divino Hijo hecho carne; y así el divino plan de la Reparación se redujo á esto: á ingerirnos é incorporarnos con el Verbo humanado, para que la glorificación del Hijo no pudiera consumarse, sin que á la vez fuesen perdonados y glorificados todos cuantos quisiesen participar de esa unión é incorporación por la gracia.

Mas, ¿qué unión es la de Jesucristo con sus miem-

(1) Ad Ephes., IV, 15-16; I ad Corinth , X I; Roman., XII.

(2) Ad Ephes., I, 22-23.

(3) I ad Corinth, VI, 15; XII, 27 et *alibi passim*.

(4) Sess., VI, cap. VII.

(5) Sess., XIV, cap. II.

(6) Ibid., cap. VIII.

bros vivos por la gracia? ¿Qué influjo es el de la Cabeza en cada uno de sus miembros? ¿Cómo los santifica Jesucristo en general, y hecha abstracción de la divina Eucaristía?

Ocurre muchas veces el pensar que aun tratando de la obra divina de la santificación, con ser de suyo tan espiritual, quisiéramos verla consumada por un procedimiento, si no material, por lo menos muy semejante á los que se usan para las cosas materiales.

De aquí es que, al pensar en la influencia que Cristo debe tener en nuestra reparación, parece que no acertamos á representárnosla más que de un modo físico, ya que no material. Pero fijémonos ante todo, para no divagar, en lo que varios teólogos han escrito sobre ésto.

La dificultad consiste únicamente acerca de cómo la santa Humanidad de Cristo nos santifica, nos da fortaleza, vida, luz y todo. Pues sobre ésto muchos se contentan con admitir una causalidad moral. Otros conceden á la sagrada Humanidad entera, es decir, al cuerpo y al alma de Cristo, virtud y eficacia instrumental con que obra en nosotros la santificación verdadera, real y físicamente (1).

Respetamos esa opinión, por lo que pueda excitar la piedad y el amor á Jesucristo, sobre todo si tiene fundamento en la doctrina del Dr. Angélico. Pero no podemos menos de fijarnos en que los mismos que la sostienen como probable, confiesan que se trata de un misterio que no es fácil explicar.

---

(1) Véase sobre ésto Joan. Vincent Asturicensis, O. P., *Relectio de habituali gratia*, q. 6, dub. 1, append. § 3; apud Meynard, *Traîté de vie interieur*, t. 1, pág. 473-4.

Ahora bien, de afirmar ésto á decir que la unión entre la santa Humanidad de Cristo y sus miembros es unión mística, parece que debe haber poca distancia. Estudiemos, pues, qué suele entenderse por esa unión.

Aquí lo malo es que calificar de *mística* una cosa, es para muchos como decir que es imaginaria, no real. Y, sin embargo, juzgar así es contrario á la verdad teológica y á la verdad religiosa. Nada hay más universalmente admitido entre los teólogos y según el lenguaje de la Iglesia, que llamar á esta bendita Madre cuerpo místico de Cristo, y á nosotros sus miembros místicos.

Lo que no se ha dicho jamás es que una nación sea cuerpo místico de su Emperador, de su Presidente, de su Rey. Esto prueba que Cristo en orden muy real es, á la Iglesia, lo que una nación no es á su monarca. Y ésto, ¿cómo se llama? ¿en qué consiste? Todo se comprende bajo la denominación de *vida de unión mística*.

Estudiemos el sentido de esta palabra. Felizmente han ido delante varios escritores contemporáneos de grande autoridad. Contentémonos con transcribir lo que enseña el P. Terrien:

«Decir nuestro Señor que Él es la cabeza y nosotros somos los miembros, esto no es solamente afirmar su soberano reinado. Así se prueba con los mismos testimonios de la sagrada Escritura, que nos le presentan adornado de esta cualidad». «Dios, dice el Apóstol (1), todas las cosas sujetó bajo sus pies» (los de Cristo). Tal es el privilegio de su reinado. Escuchemos ahora lo que sigue:

«Y Dios le ha dado al mismo (Cristo) por cabeza á

(1) Ephes., 1, 22.

toda la Iglesia, que es su cuerpo» (1). Así todo está sometido á su poder, sin exceptuar siquiera los demonios con sus cómplices y víctimas. Y en cuanto á la Iglesia, Cristo es su única cabeza como su único Rey. Es que la *cabeza* en el sentido rigoroso de la metáfora, expresa de parte del que lo es, una influencia íntima, y de parte de los miembros una dependencia saludable que no se halla ni en la noción de maestro, de señor, ni aun en la de rey. Por lo mismo jamás se ha dicho en ninguna lengua que los súbditos sean miembros de su jefe, ó que los vasallos tengan al príncipe por su cabeza.

Pueril sería, eso sí, figurarse entre nuestro Señor y su cuerpo una unión del todo semejante á la que existe entre la cabeza y las diversas partes del cuerpo humano... Entre Jesucristo y nosotros ni hay identidad de persona ni unidad de naturaleza... Mas, en cambio, sería muy poco decir que no hay más que unión moral como la que existe entre los hombres, basada sobre derechos y deberes recíprocos y sobre la prosecución de un mismo fin, bajo una autoridad común. Así se explica por qué la Iglesia no es solamente el cuerpo moral de Jesucristo, sino que es llamada su *cuerpo místico*, á fin de que la singularidad misma del nombre nos advierta que este cuerpo y la relación en que se halla con la cabeza, no tienen su equivalente, ni entre los seres materiales, ni entre los compuestos del orden moral que conocemos» (2).

Con razón advierte este sabio autor que toda esta doctrina se contiene admirablemente expuesta por el doc-

---

(1) Ibid., 22-23.

(2) P. Terrien, *La grâce et la gloire*, l. v, cap. iv, n. 3.

tor Angélico, cuyos lugares principales nos contentaremos con citarlos, para evitar prolijidad (1).

Parece á primera vista que se ensalza más la influencia de Jesucristo en nuestra santificación, si se dice que obra en ella su santa Humanidad con eficacia física, que si tan sólo se le reconoce una mística influencia. Pero hemos de convenir en una de estas dos cosas: ó que la santificación que defendemos no es según la doctrina ortodoxa, ó vendremos á parar en que esa influencia, bien que muy real, es á la vez inefable y misteriosa, único sentido que al presente damos al término de unión mística.

Así lo afirmamos apoyados en la doctrina católica acerca de la justificación. La santa Humanidad de J. C. en cuanto hombre es la causa *meritoria* y la causa *ejemplar* de nuestra vida sobrenatural; pero causa eficiente de esa misma vida en nosotros es Dios uno y trino; así como su causa formal es el don creado de la gracia santificante y el increado, ó sea el Espíritu Santo á quien se atribuye por apropiación esta obra maravillosa del amor divino.

Para consuelo nuestro es innegable que, si el Espíritu de Dios nos hace donación de la vida y de los dones divinos, por Jesucristo es, como se lee en San Pedro (2). Jesucristo es quien nos merece ese caudal infinito. Jesucristo es quien mueve misterio samente la divina Caridad, para que se derrame sobre nuestras almas como río inmenso de eterna ventura.

---

(1) *Summ. Theol.*, q. VIII, a. I et seqs.

(2) II Petr , I, 4.

¿Hay más allá otra manera de poder atribuir á la sagrada Humanidad de J. C. influencia mayor en nuestra santificación?

§ II

LA UNIÓN CON JESUCRISTO EN LA SANTA EUCARISTÍA

No se puede negar que el haber vivido en tiempo de Jesucristo, cuando estaba evangelizando al mundo en carne mortal, fué una gracia extraordinaria.

Salía por las calles el divino Salvador, y los hombres, con acercarse á Él para tocar la orla de su manto, quedaban libres de sus enfermedades corporales y repletos de gracia en sus almas.

La Divinidad era el principio primordial de la vida que se comunicaba á los espíritus; pero la santa Humanidad era el órgano de esas divinas maravillas. Esta virtud santificadora que salía de la adorable Persona del Dios-Hombre, se desbordaba á todos por el cauce misterioso de sus acciones teándricas, esto es, divino-humanas.

Por eso no es temerario afirmar que en la santificación que tantas veces obraba el divino Redentor, su Humanidad sagrada santificaba, no sólo mereciendo tales gracias, sino produciendo esa misma santificación *físicamente*, al ponerse en contacto inmediato con los pecadores.

No pasaba, es cierto, esa Humanidad sacratísima de ser instrumento de tantas maravillas; pero era instrumento unido hipostáticamente con la Divinidad, y no

de cualquier modo, sino en el grado sumo, es decir, no sólo según que existía, sino también en cuanto obraba.

¿Cabe idear un instrumento más unido á la Divinidad que nos transmita la santificación y toda la vida divina de un modo más eficaz? En cierto sentido que luego explicaremos, sí cabe por cierto, y digámoslo para consuelo nuestro.

La existencia de Jesucristo, Dios-Hombre, según que vivía en carne mortal, no era sacramento en el sentido estricto de esta palabra, es á saber, como medio ordenado por su naturaleza á la santificación. Y por lo mismo se comprende bien que un pecador no cometiera sacrilegio al estrechar entre sus brazos á Jesucristo.

Pues ahora supongamos que en el seno de la Iglesia tenemos instrumento, por una parte tan íntimamente unido como Jesucristo-hombre á la Divinidad; y por otra, no sólo verdadero y propiamente dicho sacramento de la nueva Ley, sino Sacramento de los sacramentos, el centro de la Religión, de la santificación de la vida divina: ¿podría entonces haber cielo como éste en la tierra?

Y ese cielo existe para nosotros si queremos: es el Sacramento del amor, la divina Eucaristía. En Él está realmente Jesucristo Dios-Hombre para colmarnos de la vida divina, para santificarnos físicamente, no sólo en cuanto Dios, sino también en cuanto hombre, con su alma sacratísima y con su cuerpo sacrificado (1).

La verdad es que cuando se trata de cómo el Sacramento del amor nos santifica, no basta afirmar que nos santifica moralmente como los demás sacramentos: si

(1) Card. Franzelin, *De Sacram. Eucharist.*, *thes.* XVIII, p. 282-284.

hemos de ser fieles á la Tradición, tenemos que decir que del divino Verbo se deriva á su Humanidad sagrada, virtud física por la cual queden santificados los que reciban ese divino alimento (1).

Sólo falta saber hasta qué punto Jesucristo sacramentado, Dios y Hombre verdadero, se une al que le recibe y le come, y bebe su divina sangre. Y sobre esto que pone el colmo á las divinas magnificencias, no hay que olvidar que el Sacramento del Amor es el compendio de tan grandes maravillas, y por lo mismo tiende de un modo especialísimo á henchirnos de la divina caridad, que es el fin de la ley cristiana. Los demás sacramentos de vivos dan el aumento de la caridad, en cuanto va ordenado á los demás fines, distintos de esta virtud y para los cuales fueron instituídos; porque «no se ordenan por su naturaleza primaria y directamente á nutrir la caridad por sola su mayor perfección y mayor unión con Cristo, sino á los efectos propios y privativos, para los cuales confieren especiales auxilios y algún aumento de gracia. En cambio, este Sacramento de la Eucaristía fué instituído primariamente y por su naturaleza para perfeccionar la unión con Cristo y con su cuerpo, según el Apóstol (1.ª *Corinth.*, x, 17) (2).

Esta unión con Jesús sacramentado se ha de considerar de dos maneras: una en cuanto es *sacramental*, y otra en cuanto es *espiritual*.

La sacramental consiste en que Cristo tal como se halla en el Sacramento, en estado de comida y de bebi-

---

(1) Id. ibid.

(2) P. Suárez, disp. 63, sect. 1.

da, al ser recibido interiormente, se mezcle á sí mismo con su cuerpo y sangre á nuestros cuerpos, para que íntima y apretadamente nos una á sí, y de Él á nosotros se derive la vida sobrenatural. Esta misma unión no es efecto del Sacramento, sino la aplicación del Sacramento, en cuanto es signo y causa de aquella unidad con Cristo, por la cual Él permanece en nosotros, y nosotros permanecemos en Él (1).

De consiguiente, por preciosa que sea, que lo es en altísimo grado, esta unión sacramental con Cristo en la Eucaristía, no es ella lo más precioso de este divino misterio: es tan sólo la preparación, la causa, el medio para los efectos sacramentales que en su consecuencia se desarrollan. Estos efectos son la otra unión, la espiritual, la que se verifica por la caridad y que produce cierta *unidad* con Cristo; es la que el mismo Señor pidió á su Eterno Padre cuando dijo: «que sean todos una misma cosa, como Tú, Padre, lo eres en Mí y Yo en Ti, á fin de que ellos sean una sola cosa en Nosotros... así como también Nosotros somos una sola cosa» (2).

Hay que añadir, sin embargo, que si la primera de esas uniones, la sacramental, es la señal y el medio y la causa para la espiritual, cuanto más íntima sea la primera, tanto más íntima hemos de esperar sea la segunda.

Por esa razón son dignos de elogio y de grande alabanza los que se esfuerzan por encarecer la primera; y así justo es que nos detengamos á meditarla, en cuanto nos sea posible, con la debida reverencia.

---

(1) Franzelin, loc. cit., th., XVII, p. 276-7.

(2) *Joan*, XVII, 21, 22: «ut omnes unum sint, sicut Tu Pater in Me et Ego in Te, ut et ipsi in Nobis unum sint .. sicut et Nos unum sumus».

Sobre esto, pues, dejando á un lado exageraciones, no cabe admitir entre Jesús sacramentado y el que comulga bien dispuesto, otra unión que la que se verifica á través de las especies sacramentales. Aquí es donde el amante Salvador está mirando por entre las celosías y á través del muro de los accidentes al que con tierno amor acude á recibir el manjar divino: «*prospiciens per cancellos*», para incorporarse á él y gozar de las delicias que siente en estar con los hijos de los hombres.

En pos de esta unión, que es como la preparación del divino banquete, la sagrada Humanidad es el órgano del amor omnipotente para santificar á sus amantes hijos; y en esta segunda etapa, la más preciosa de todas, Jesús sacramentado se une espiritualmente con el que comulga, y le da la vida y se la aumenta, y le nutre con la misma médula del corazón de Dios, para robustecer sus virtudes y encenderlos principalmente en la caridad, fin de toda la ley.

Y este misterio no es sólo para mientras duran, en el que comulga, los sagrados accidentes; sino que, en cuanto de Cristo depende, dura eternamente (1); y en ese sentido Jesús permanece en el que comulga, y el que comulga permanece en Jesucristo (2).

Fundados en ésto, no podemos menos de admitir como gran verdad que las palabras antes indicadas, no se refieren á la primera unión sacramental, sino á la segunda espiritual, conforme á lo que enseña un doctísi-

---

(1) *Joan*, VI, 59: *Qui manducat hunc panem, vivet in aeternum.*

(2) «Qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem, *in Me manet, et Ego in illo*». Ibid., 57.

mo teólogo (1); sin que por esto creamos se atenúa la eficacia de tan divino misterio, puesto que al fin, lo que más nos interesa, es que esa admirable permanencia se reserve para la eficacia santificadora de nuestras almas.

No vamos por esto á decir que no haya también otra influencia preciosa que se extienda al cuerpo del que comulgue, sin necesidad de admitir gérmenes imaginarios de santificación para esta vida, ni de resurrección para la otra.

La verdad es que, una vez que Jesús, el divino Huesped de la Eucaristía, haya felizmente tomado posesión de nuestro cuerpo, si no se lo arrancamos de sus benditas manos por el pecado, es cosa cierta que ha de continuar teniéndolo por suyo, y así lo ha de custodiar y preservar y purificar de los efectos de todos los pecados, hasta un grado que sea conforme á los adorables designios de su amorosa Providencia (2).

A esta influencia y á esta unión ¿cómo la llamaremos, cuando toda ella depende de los secretos fines del divino amor? En verdad que no podremos designarla con otro nombre que el de unión *mística*. Ni ¿quién será capaz de llamarla de otro modo, envuelta como se halla en el misterio, por más que sea muy verdadera y muy real?

Tales son las líneas generales que se pueden trazar en este gran cuadro de la eficacia eucarística, dentro de los moldes de la Tradición ortodoxa, y sin salir de los límites que nos prefijaron los SS. Padres. La verdadera piedad tiene que ser ilustrada según la luz de la

(1) Card. Franzelin, *De Euchar. Sacramento*, l. c.

(2) Véase sobre esto al P. Vázquez en el lugar que luego se citará.

Patrología y de la ciencia que se aprende en las santas Escrituras, pues no se alimenta con ilusiones peligrosas. La genuina devoción no rayará en legítimo entusiasmo, si antes no radica en los fundamentos de la verdad teológica.

No se puede negar que, si fundados en argumentos sólidos, pudiéramos con verdadera probabilidad sostener la permanencia de Jesucristo Dios-Hombre dentro del que comulga, á la manera que en todas las almas justas está la Santísima Trinidad, sería eso nuevo motivo de gratitud eterna á la adorable Persona de nuestro Redentor; pero debemos también reconocer que no consiste en tal cosa la aspiración de nuestro corazón á unirnos con nuestro Señor Jesucristo, sino en la unión espiritual ya expuesta, en la cual consiste nuestra dicha aquí en la tierra. Basta discurrir un poco para convencernos de ello.

Supongamos que fuera verdad la permanencia de la sagrada Humanidad de Cristo dentro del que comulga, después que desaparecen las especies sacramentales. Al fin y al cabo, esa real permanencia, por más que convirtiera al que una vez comulgó en gracia, y mientras no cometiera pecado mortal, en custodia viviente de Jesucristo; no pasaría de ser, como si dijéramos, *material*, porque no sería formalmente santificadora, ni siquiera como causa eficiente, á no ser que supusiéramos una cadena interminable de maravillas que, según el común sentir, sobrepujan á la eficacia del divinísimo Sacramento; el cual deja de serlo propiamente hablando desde el momento en que no existen ya las especies eucarísticas.

Aparte de esto, esa misma permanencia que podría-

mos llamar *ultrasacramental*, caso de verificarse, no podría admitirse sino como efecto y como gracia sacramental de la Eucaristía; pero ¿en qué forma sería posible que se produjera ese efecto como gracia sacramenmental, cuando, conforme á lo dicho, no sería santificadora tál permanencia de la Humanidad de Cristo en el que comulga?

Es muy de notar que para la interpretación consiguiente á la doctrina que se acaba de exponer, de las palabras promisorias de la divina Eucaristía según el cap. VI del santo Evangelio de San Juan, no es preciso reducir á hipérbole estas magníficas promesas.

A la verdad, como enseña el sabio teólogo Vázquez (1), dos son las hipérboles inadmisibles cuando se trata de explicar la excelencia de la divina Eucaristía. La una *heretical*, que consiste en reducir á mero simbolismo las divinas palabras en que está terminantemente asegurada la real presencia de Jesús sacramentado. La otra, no ciertamente heretical, pero que *no está enteramente libre de culpa*, la cual consiste en atenuar las glorias y magnificencias del Sacramento del Amor.

Pues ni una ni otra hipérbole se admite dentro de la interpretación dada. No la primera, como se ve claramente; no la segunda, porque nada atenuamos de las magníficas promesas hechas por Jesucristo acerca de la Eucaristía. Lo único que hacemos es interpretar esas promesas, principalmente las que se incluyen en este versículo: «el que come mi carne y bebe mi sangre, permanece en Mí y Yo en él», de la *unión santificadora*,

(1) In 3.am, q. 69, art. 2, disput. 204, art. 2, n. 22 et 23.

de la unión más noble, de la que constituye la gracia sacramental de la Eucaristía.

Y por lo que toca á esa divina permanencia, si se acaricia como la unión más íntima que puede haber durante la vida mortal con Jesucristo nuestro Señor, tampoco eso es verdadero; porque la unión más íntima, y á la vez más real con Jesucristo, la sólida y fundada en las enseñanzas de los místicos, es la que se llama y es, en la más estricta acepción de la palabra, *mística*, y que se verifica por la sagrada Eucaristía.

De ésta diremos algo á continuación.

§ III

LA UNIÓN ESTRICTAMENTE MÍSTICA CON JESUCRISTO DIOS-HOMBRE EN LA EUCARISTÍA

Llegamos al punto culminante de este humilde estudio y el que puso la pluma en nuestra mano, bien que hayamos juzgado conveniente, si no necesario, delinear antes algo de la doctrina teológica general que nos abra camino á nuestro asunto.

Queremos ante todo probar que hay una unión muy íntima y apretada que se celebra entre Jesús sacramentado y el que comulga; unión estrictamente mística en el sentido ya explicado, sobre todo al tratar de la naturaleza de la Mística en general, y de la mística unión en particular.

Tal vez cuando hayamos visto cuán frecuentemente y con qué encarecimiento los Santos y los grandes doctores han tratado de esta unión, nos convenzamos de

que muchos de los encomios y alabanzas que algunos escritores se han atrevido á atribuir á los efectos de la comunión que hacen las almas ordinarias, sólo pueden entenderse de los efectos propios de la unión mística verificada en este divino Sacramento. Dicho sea ésto sin menoscabar en el grado más pequeño la eficacia de la primera unión, que después de todo es la que de nosotros depende y á la cual podemos cooperar con la divina gracia.

Dejando ésto á salvo, he aquí ahora algunos de los muchos argumentos que nos ofrece la Tradición para comprobar la tesis propuesta.

Sea en primer lugar el testimonio admirable del Vercelense que no puedo menos de trascribir por la trascendental doctrina que encierra: «Nada hay, dice, que así haga agradable al alma la refección (que necesita y apetece), como el pan sobresustancial. Porque esta refección no se hace... sino por la experiencia de la divina dulcedumbre... Y en esta participación se funda la porción de María que no le será quitada. Sino que ésta es la *reparación principal de la ruina antigua* (la que sobrevino) cuando fuimos despojados y heridos en el primer Adán, cuanto á los dones naturales» (1).

Fijémonos en lo que escribió el canciller Gerson acerca del mismo misterio. Tomemos unas líneas de su tratado noveno sobre el *Magnificat:*

«Ésta es, dice, la sabiduría divinamente inspirada... Éste el divino silencio, éste el silbo de aura suave, el susurro de la palabra escondida, la voz como de aura suave y á la vez de gran trueno; y para que reduzcamos

(1) Vercellens., *super Canticum*, cap. III.

la variedad á la unidad..., todo ésto se da á entender con un solo vocablo: permanecer en Cristo por el abrazo mutuo de la gracia... No sienten esta gracia actual y experimental todos los que dignamente comen el Cuerpo de Cristo. Este sentimiento no puede obtenerse, si no le infunde el Espíritu Santo... con cuyo auxilio sobrenatural se siente cómo está Cristo en el que le come... y el que comulga en Cristo... De suerte que recibiendo esa divina influencia, verifícase esta maravilla: que así como cuando se hiere con gran arte y destreza una cuerda musical, despide torrentes de armonía, así el corazón del que comulga herido por la influencia del divino Espíritu, devuelve á Dios esas armonías que recibe, á la manera que el Hijo cuando recibe el Espíritu Santo del Padre por inspiración activa, da el mismo Espíritu divino al Padre por la misma virtud espirativa que recibe.

El alma que come dignamente á Cristo y en Él mora, obra activamente y es movida, á saber: recibe á Cristo, y á la vez por espontánea devolución Cristo la convierte en suya... ¡Oh qué gran felicidad será *experimentar* cómo Dios huésped gloriosísimo se halla *todo en todos*» (1).

Vengamos por fin á Dionisio Cartujano, que exponiendo aquellas divinas palabras: «El que come este pan, vivirá eternamente» (*Joan*, VI, 59) escribe:

«Ningún manjar corruptible deleita tanto como la contemplación experimental y el gusto interno de la sabiduría que es Cristo... De esta intuición de la Sabi-

(1) Gerson, *Tractatus* 9 [us] *super Magnificat* ed. Antuerp. 1.706, p. 439-444, t. IV Operum.

duría eternal sale divino fuego que enciende tu afecto, y así deífica y sobrenaturalmente te convertirás en Cristo, según que el amor (sobrenatural infuso) transforma el amante en el amado... Entonces el ápice de la mente queda por completo absorto y abismado en la Divinidad...

Sobre ésto hay muchos ejemplos de almas escogidas arrebatadas de tan divino misterio durante mucho tiempo... y con frecuencia... Estas personas por los carismas de tales gracias sobrenaturales son evidente signo y suficiente testimonio de la verdad de la fe cristiana...

Por último, en virtud de estos testimonios, los santos doctores eclesiásticos, los bienaventurados Padres Jerónimo, Agustín, Gregorio y otros innumerables, estuvieron tan ciertos en la fe... San Jerónimo en su Regla confesó que él frecuentemente quedaba arrebatado y absorto en estos misterios durante semanas enteras sin interrupción» (1).

Fundados, pues, en tan sólidos argumentos, paréce-nos demostrada la tesis propuesta. Y así no es de extrañar que en las biografías de los Santos encontremos á cada paso confirmada por ejemplos la misma verdad.

He aquí lo que refiere la Beata Margarita M. de Alacoque: «Una víspera del día en que había de comulgar, yo pedía á mi Jesús que uniera mi corazón al suyo... Yo bien sé que esta unión no se puede verificar sino por vuestro amor!... Hízome el Señor ver en lo más alto y delicado de mi entendimiento su hermoso Corazón más resplandeciente que el sol y de una grandeza infinita...

---

(1) Dionys. Carthus de *Euchar. Sacramento*, serm. IV; ed. Tornac. 1908, p. 468-9, t. 35.

Un punto pequeño que no parecía sino un átomo todo negro y desfigurado hacía esfuerzos para acercarse á esa bella luz; mas en vano, si este Corazón amoroso no le hubiera atraído hacia sí diciéndole: abísmate en mi grandeza, y pon gran empeño en que no salgas jamás, porque si sales, no volverás á entrar nunca» (1).

Reparemos cómo las grandes mercedes concedidas á esta Bienaventurada, se la comunican, ó preparándose para comulgar, ó dando gracias después de haber comulgado.

«La santa comunión, dice, me era tan penosa, que me sería difícil explicarlo...» (2). Es que Jesús sacramentado imprimía en su alma la Santidad de Dios.

El corazón de esta gran sierva estaba especialísimamente consagrado al culto del Corazón divino: ante Él parecía siempre que podía, y cuando la obediencia de allí la arrancaba, «yo, añade, dejo mi corazón en presencia de vuestro divino Sacramento... Sí, dueño mío, él permanecerá ante Vos como una lámpara encendida que se consuma en Vos alabándoos» (3).

«Después de sentirme toda, escribía otra vez, atraída dentro de mí (ante la presencia de Jesús sacramentado) por un recogimiento extraordinario de todas mis potencias, Jesús se presenta á mí... con sus cinco llagas brillantes como soles... De esta sagrada Humanidad salían llamas..., y sobre todo de su sagrado pecho... Él me descubrió su Corazón, viva fuente de estas llamas... (4).

---

(1) Vie de la B.ta *par ses contemporain.*, t. 1, p. 49.
(2) Ibid., p 55.
(3) Ibid., p. 69.
(4) Ibid., p. 77.

Oigamos también al ven. Bernardo F. de Hoyos, apóstol de la devoción al Sagrado Corazón de Jesús en España: «Habiendo, dice, comulgado el día de la Asunción... recogióse el alma y... ví que me ponían una vestidura blanca...» (1). Es que se celebró entonces el desposorio de este serafín con la santa Humanidad de Cristo.

No hay duda que entonces se cumplen á la letra estas palabras del mismo Jesucristo: «El que guarda mis mandamientos, ese es el que me ama. Y el que me ama, será amado de mi Padre, y Yo le amaré, y me manifestaré á él» (2).

Sobre estas palabras el P. Antonio del Espíritu Santo discurre así: «Esta promesa, puesto que se entiende no sólo de los discípulos de Cristo, sino también de todos los que perfectamente le aman, no veo que pueda interpretarse sino de la *manifestación* que de aquella hace Jesús en el divino Sacramento por divino ilapso cuando se entrega por íntimo abrazo» (3).

Hay que confesar que algunos expositores, al llegar á la declaración de ese versículo, lo entienden de las apariciones del mismo Señor ocurridas antes de su Ascensión; pero justamente puede reponerse á los que así taxativamente interpretan: ¿y á los demás, nada les toca? Esta es la causa por la cual el *P. Knabenbauer*, S. J., expone el citado versículo de San Juan, del conocimiento sobrenatural que el mismo Señor había de comunicar en el transcurso de los tiempos á todos los fieles que no juzgara indignos de la alta contemplación, la cual de

---

(1) *Vida del V. P. Hoyos*, por el P. Uriarte, p. 171.

(2) *Joan.*, XIV, 21.

(3) *Director mystic.*, tract. 4, disp 5. sect. 1, n. 526.

concederse por Dios, nada más obvio que el comunicarla al tiempo de la comunión sacramental.

Ni debe arredrarnos de admitir esta interpretación el temer que, supuesta ella, tendríamos que admitir como cierta promesa de que Jesús había de conceder tan sublime gracia.

Contestemos brevemente á esa dificultad (1). Ésta subsiste en cualquiera de las interpretaciones que se den; y es de notar que de haber objeción importante, se refiere principal ó casi únicamente á la gracia de la contemplación, sea al comulgar, sea en otras ocasiones.

Ahora bien, si en dichas palabras de San Juan se contiene alguna promesa, más ó menos estricta, de que el Señor concederá la contemplación á los que no pongan obstáculos, dígalo quien de veras se fije en lo que esas divinas palabras expresan literalmente.

A nosotros nos basta terminar este párrafo con lo que dice el P. carmelita Antonio del Espíritu Santo:

«Advierte que Cristo, cuanto es de su parte, está dispuesto á conceder liberalísimamente la manifestación de sí mismo, á todos los que, además de estar en gracia, se dispusieren dignamente á esta real unión é íntimo abrazo. Empero son muy raros los que son admitidos (a tal unión mística en la Eucaristía), porque son muy raros los que á ella se disponen. *Beben, es verdad, los amigos; pero sólo los muy amados quedan ébrios* (de amor)» (2).

---

(1) No insistimos más al presente en la interpretación de las divinas palabras de San Juan, porque esperamos ha de presentarse mejor oportunidad para ello. Bástenos alegar la sabia exposición del Emmo. Card. Toledo sobre este lugar.

(2) Ibid., n. 532.—Si en el v. 21 del cap. XIV de San Juan, aplicado á la Eucaristía, se contiene ó no verdadera promesa de la contemplación

Probada, según creemos, la existencia de tan amorosa unión de Jesús sacramentado con las almas que á ella se disponen, nos resta estudiar la naturaleza de esa unión mística con la sagrada Humanidad, en lo que pueda tener de peculiar, atendido el objeto, y no de otro modo, para evitar prolijas repeticiones.

§ IV

CÓMO SE VERIFICA LA UNIÓN MÍSTICA DE JESÚS SACRAMENTADO CON EL QUE COMULGA EN CONDICIONES ESPECIALES DE AMOR PURO

La unión mística de que ahora tratamos tiene una cosa de especial que no hay cuando se verifica la unión directa con la Divinidad. En la santa Eucaristía está ciertísimamente la real presencia del objeto que allí suponemos que es contemplado. Esto no es decir que, siempre que uno contempla en la comunión, haya de ser Jesús sacramentado según que está realmente presente, objeto de esa contemplación; pero hay que convenir en que nada parece más congruente que, si Dios durante la comunión concede la contemplación de Jesucristo, la real presencia de Jesús Dios y Hombre sea uno de los principios y elementos de esa misma contemplación unitiva. ¿A qué suponer otros elementos extraños, mientras no haya motivos que lo aconsejen, cuando sabemos que el Señor todo lo dispone ordenadamente?

---

unitiva del mismo Jesucristo, no nos atrevemos á asegurarlo: los doctos nos lo enseñarán.

Ahora bien, no vayamos á creer como cierto, si consultamos á los doctores místicos, que sólo en la Eucaristía es donde seguramente está Jesús realmente presente. Teólogos hay que defienden que Nuestro Señor Jesucristo tiene su real presencia en todas ó en casi todas las almas que gozan de la visión intelectual del mismo Señor (1), aun prescindiendo de la sagrada comunión, mientras esa visión se verifica.

Mas conviene tener por cierto, á fin de que se declare bien el estado de la cuestión, que al presente no pretendemos estudiar cómo Jesús sacramentado puede manifestarse al que comulga, por visión ó revelación alguna: cosa que puede suceder y de hecho ha sucedido muchas veces, según puede verse en las biografías de los Santos.

Aquí no es nuestro intento más que declarar, si es posible, en qué forma se une Jesús sacramentado con el que comulga, dentro de los límites de la fe, con unión de caridad, y por consiguiente incompatible con el estado de pecado mortal.

Por último, así como la unión mística con la Divinidad tiene por objeto al mismo Dios, así la que se celebra con Jesús en el divino Sacramento, tiene por objeto al mismo Cristo Dios-Hombre allí presente. Es verdad que lo ordinario cuando se comulga, por más que se vaya en gracia, es no gustar la dulcedumbre de Cristo allí presente; pero ¿qué? ¿no sucede también ordinariariamente que uno, aunque esté en gracia, no sienta ni experimente la presencia de Dios oculto dentro de sí mismo, como sucede en todos los justos?

Esta es, pues, nueva razón para afirmar que, de mos-

(1) Véase M. Ribet, *La Mystique divine*, t. II, p 112 et segs.

trarse Jesús al que comulga, y unirse íntimamente á él, como ya se expuso, se necesitan ciertos elementos especiales y extraordinarios. ¿Cuáles son éstos? He aquí:

De parte de Jesucristo, éste no ya sólo *moralmente*, sino de un modo *real*, *toca*, se *abraza* con íntimo y dulcísimo abrazo y ósculo al alma del que le recibe; y de ese toque íntimo resulta la manifestación del mismo Cristo allí presente, en cuanto es la suma Luz y el sumo Bien.

De parte del alma esa inefable unión consiste en un mutuo y recíproco abrazo, al cual se sigue la percepción experimental y dulcísima del mismo Cristo (1).

A la verdad, cuando se trata de explicar la unión mística con Jesús sacramentado, no existen varias de las razones más poderosas que suelen presentarse contra la experimental unión con la misma Divinidad. ¿Quién es capaz de probar que entonces Cristo Dios-Hombre no puede unirse inmediatamente con el alma que comulga, supuestos los demás requisitos ya antes declarados? ¿Porqué, pues, ha de ser imposible la percepción, ó, digámoslo claro, la intuición de Cristo en cuanto Hombre, y por la sagrada Humanidad que es el camino, la verdad, la vida, la puerta para subir á la Divinidad?

Y siendo así, ¿no es verdad que se cumplirán á la letra estas divinas palabras de Cristo: «En aquel día conoceréis que yo estoy en el Padre, y que vosotros estáis en Mí, y yo en vosotros»? (2).

Pensémoslo una vez más para terminar: de no haber Jesucristo nuestro Bien establecido dentro de la Eucaristía algún medio por donde pudiera comunicarse á

---

(1) Véase al P. Fr. Ant. del Esp. Sto., lug. cit., n. 525.

(2) *Joan.*, XIV, 20.

nosotros especialísimamente, en una forma semejante y más tierna aún si cabe, que aquélla según la cual la Santísima Trinidad se une con las almas predilectas; ¿no es verdad que el amor que Jesucristo nos profesa, hubiera quedado como sin desahogo, reprimido dentro de sus entrañas de amor?

Objetar ahora que Jesús está glorioso en la Eucaristía y que por lo mismo no puede tocar íntimamente al que comulga, sería repetir la dificultad que San Agustín resolvió cuando dijo de Santo Tomás apóstol que de hecho tocó á Cristo, y que esto mismo significó el Evangelista cuando dijo «vide», que equivale á «tange» (1). De donde infiere Maldonado, fundado en los Santos Padres, que ese santo Apóstol tocó de hecho el cuerpo de Cristo (2).

Así pues, el espíritu del que comulga percibe entonces inmediatamente á Cristo, aunque no con la claridad que en la gloria. ¿Podrá suceder que á veces la claridad de esa percepción sea incompatible con la fe? Tal vez: se trata de un gran misterio. Declárelo quien lo haya experimentado.

Por lo que toca á la voluntad que es la que gusta, bien puede ser que entonces goce el alma la bienaventuranza mayor posible en esta vida.

En los efectos extensivos al cuerpo del que comulga con tan felices disposiciones, no hay porqué detenernos: deben ser inefables (3).

Para resumir las maravillas que hemos ido aglomerando en las páginas anteriores acerca de la unión con

---

(1) *Joan.*, xx, 27.

(2) *Comment.* super hunc locum Joannis.

(3) Véase Ant. del Esp. Sto., p. 631.

Jesucristo, transcribamos algo de lo que nuestro P. Surin escribió sobre este asunto:

«Dos especies de unión, dice, podemos tener con Jesucristo: una imperfecta, y la otra perfecta. La primera consiste en que el hombre tenga su espíritu elevado á Cristo por el pensamiento y el afecto. La perfecta consiste en una tal familiaridad con Jesús, que no parezca sino que no vive de otra vida que de la suya, á la manera que el cuerpo vive del espíritu...

En dos maneras se hace esta unión: la una pasajera, la otra perpetua y habitual. La pasajera es cuando el alma siente á Jesucristo tan presente en sí misma y de un modo tan íntimo y delicioso, que no se puede explicar. Así sucede especialmente después de haber recibido la santa Eucaristía: entonces parece que Jesucristo está difundido en el alma... como si se trocara en principio de sus operaciones, v. gr., de su hablar, obrar, orar, etc.

Cuando se verifica la unión habitual, el alma siente ordinariamente á Jesucristo dentro de sí, como dándola vigor para toda su manera de ser y de obrar...; y no se vaya á creer que ésto se verifica solamente por la gracia habitual: tan divina maravilla sólo se explica por una suerte de gracia especial, de un amor íntimo y de una presencia real inefable de Jesucristo dentro del alma así favorecida, preparada á tan gran bien por la práctica perfecta de la doctrina de Jesucristo, la cual es la verdadera mortificación y abnegación, mereciendo que se cumpla en ella lo que el mismo Señor prometió: «Manifestabo ei me ipsum» (*Joann.*, XIV, 21)(1).

---

(1) Aeuvr. spirit. du P. Jean Joseph Surin, S. J. Publiées par le P. Marcel Bouix, S. J.; t. II, Eoatech. spirit., p. 468 et segs.

Ahora, para terminar, á manera de postre regalado, recordemos lo que dijo el Vercelense: que la experimental contemplación de la Sagrada Eucaristía es la más eficaz reparación de la ruina antigua que nos sobrevino por Adán.

Sin duda, así como en el estado de la inocencia, tenía el hombre su árbol de vida que le preservaba de la enfermedad y de la muerte, así en el presente estado de reparación, tenemos este árbol de vida, la Santa Eucaristía, cuyo sabor y experimental conocimiento es el remedio más poderoso contra los efectos del pecado.

No dudo, pues, asegurarme más en un pensamiento ya varias veces apuntado en el presente estudio, aunque bajo formas diferentes, es á saber: que la Mística, así como es el complemento del orden de la santificación, y la solución de varias dificultades en el orden teológico, es también en el orden exegético la clave para la inteligencia de varios pasajes de la sagrada Escritura.

FIN DEL TOMO III

ÍNDICE

Páginas.

Clasificación de los grados místicos. 7
Preámbulo. 7

PARTE CUARTA

La purificación pasiva.

CAPÍTULO PRIMERO

Necesidad de esta purificación para la Mística. 17
§ I.—Razón de método. 20
§ II.—Se declara brevemente lo que es la purificación pasiva y se prueba su necesidad.—El choque entre los dos elementos sustanciales del hombre 22
§ III.—Acerbidad del Purgatorio místico. 28
§ IV.—Reflexiones. 30

CAPÍTULO II

Causas sobrenaturales y preternaturales del Purgatorio místico. 32
§ I.—El punto de partida y el término de la purificación pasiva. 33
§ II.—La remoción del primer obstáculo al orden místico en la anulación del discurso. 35
§ III.—Cómo se obra este misterio 37

Páginas.

§ IV.—La luz precursora de la intuición Mística. 39
§ V.—La intervención del espíritu de las tinieblas. . . . 42

CAPÍTULO III

Enseñanzas de Santa Teresa acerca de la purificación pasiva . . 47
§ I.—Primera etapa del Purgatorio místico. 47
§ II.—Purificaciones espirituales, ó sea la noche del espíritu. 51
§ III.—Los dones del Espíritu Santo.—Santo Tomás de Aquino. 55
§ IV.—Analogías entre el Purgatorio místico y el de la otra vida. 56
§ V.—Prosigue el vuelo místico y se aumenta la pena. . 58
§ VI.—El criterio sobrenatural. 64
§ VII.—La pena mística del amor violento. 67
§ VIII.—La pena suprema de daño en el Purgatorio místico. 72

PARTE QUINTA

Los grados místicos.

SECCIÓN PRIMERA

Principios generales sobre la clasificación de los grados místicos.

CAPÍTULO PRIMERO

Investigaciones sobre el criterio para la clasificación 75
§ I.—¿Debe la Mística acomodarse á los procedimientos de las ciencias experimentales para la deseada clasificación de sus grados?—¿Hasta qué punto? ¿Con qué precauciones? 75
§ II.—La existencia de los grados místicos.—Leyes á que está sujeto su desenvolvimiento 76
§ III.—Los Doctores Místico-Escolásticos.—Su variedad de criterio.—Causas. 79

Paginas.

§ IV.—Santa Teresa de Jesús 83
§ V.—Diferencia entre la clasificación de los grados de la perfección y los de la Mística. 88
§ VI.—Relación entre la unión con Dios, propia de la perfección, y entre la unión con Dios propia de la Mística. 90
§ VII.—Los nuevos rumbos.—M. Saudreau. 97

CAPÍTULO II

El criterio, según Santa Teresa, para la clasificación de los grados místicos 104
§ I.—La base ontológica y la psicológica.—Armonía entre ambas 104
§ II.—La síntesis Teresiana.—Sus relaciones con la Escolástica 114
Apéndice á la Sección precedente. — *El criterio integral para acertar en la clasificación y simplificación de los grados místicos* 125
§ I.—El sistema de la escuela dogmatista. 125
§ II.—Importancia de la escuela descriptiva 130
§ III.—El criterio integral. 132

SECCIÓN SEGUNDA

El período de transición entre la oración ordinaria y la mística.

CAPÍTULO PRIMERO

Comienzos del período de transición entre la oración ordinaria y la mística 135
§ I.—Existencia de un período de transición entre el estado de la gracia ordinaria y el místico.—Analogías entre el orden de la naturaleza y el de la gracia.—La contemplación ordinaria todavía no es gradación apta para penetrar en

Páginas.

la región de la Mística.—Transcendencia de conocer bien este período de transición. 138

§ II.—Naturaleza de este período.—Restauración del linaje humano caído en el pecado.—Dos vías por donde se alcanza esa restauración, que son la gracia ordinaria y la extraordinaria.—Por la extraordinaria de la Mística queda el hombre restaurado de un modo tan admirable que guarda grande analogía con el estado primitivo del paraíso, en la parte que es compatible con el presente en que nos encontramos, y en todo lo que conduce á la oración perfecta. 140

§ III.—Reducción de la multiplicidad á la unidad.—Comparaciones y aplicación á nuestro asunto. 144

§ IV.—Principalísima importancia de la doctrina de San Juan de la Cruz.—Interpretaciones inexactas que se han dado á lo que el santo llama «primera noche» del sentido.—No se puede tampoco admitir la del P. Berthier, la cual quitaría toda importancia á la doctrina del gran místico. 147

§ V.—Principales caracteres que según San Juan de la Cruz pertenecen al período de transición.—La imposibilidad de discurrir.—Se estudia esta imposibilidad. 149

§ VI.—Nota de todo punto característica de este período de oración.—Recuerdo de Dios, que es contemplación oscura y seca, no alcanzada por propia industria, sino infusa.—Sed ardiente de Dios que abrasa y quema el alma.—La única Orientación.—P. Poulain. 151

§ VII.—Sus cuatro elementos.—El cuarto elemento «oculto» que el docto Padre pone.—Observaciones. Nuestro parecer 155

§ VIII.—Es probable la sentencia de los que defienden que este período de transición no cabe dentro de la gracia ordinaria, y, sin embargo, todavía no llega al orden de la Mística.—Pruebas.—La

Páginas.

esencia de la Mística.—No se ve inconveniente en que se actúe el don de Entendimiento sin el de Sabiduría.—Se estudia la naturaleza del de Entendimiento por lo que toca á este punto.—P. Álvarez de Paz.—Santo Tomás.—Padre Suárez.—Fr. Isidro de León, Capuchino.—Fr. José del Espíritu Santo.—Efectos maravillosos de este don.—Fundamentos de la opinión contraria.—San Juan de la Cruz.—Interpretación de los padres que así piensan.—Opinión que juzgamos más probable 158

§ IX.—Proposición fundamental: el don de integridad.—Restricciones.—Varios sentidos en que puede tomarse este don.—Demostración de que este período de transición incluye en sí lo más excelente del don de integridad 164

§ X.—Recapitulación.—Efectos maravillosos de los dones expuestos 170

§ XI.—Declaración de los dones que constituyen al hombre en este período de transición y no se conceden en absoluto, sino en cuanto son compatibles con el estado presente.—Estos dones aumentan las penas y sufrimientos. 173

§ XII.—En este período de transición se padecen tormentos inefables 179

§ XIII.—Se describen las sendas por donde lleva Dios á los que atraviesan este período de transición . . 180

§ XIV.—Este período de transición todavía no perteneee al orden místico.—Pruebas.—San Juan de la Cruz 184

§ XV.—No se ha de encontrar todo plenamente en Santa Teresa.—Analogías entre San Francisco de Sales con relación á Santa Juana de Chantal, y entre Santa Teresa con relación á San Juan de la Cruz.—Santa Teresa, sin embargo, nos enseña algo precioso acerca de este período de transición 186

Páginas.

§ XVI.—Se prueba que la doctrina expuesta está conforme con las tradiciones católicas. 189

CAPÍTULO II

El recogimiento infuso.—Importancia de esta oración 193

§ I.—Dos especies de recogimiento.—El recogimiento infuso se distingue del período ya expuesto en el capítulo anterior, y de la Mística propiamente dicha.—Sus señales características . . . 195

§ II.—Elementos que constituyen Recogimiento infuso. No basta el don de Entendimiento.—Cómo influye aquí el don de Sabiduría.—Varias soluciones que se han dado para resolver las dificultades que se susciten. 197

§ III.—Otra solución bastante probable.—Naturaleza del don de Sabiduría.—Doctrina de Santo Tomás. 201

§ IV.—Solución que se adopta.—Doctrina del eximio doctor.—Aplicación al caso presente.—Conformidad con la enseñanza de Santa Teresa. . 202

§ V.—Enseñanzas del P. Alvarez de Paz que confirman lo anterior 205

§ VI.—Razones de congruencia en favor de lo mismo.—Aplicación á este estado de la ley general de la Providencia.—Sobreviene después el imperio de la libertad.—Ribet.—Armonía entre las descripciones místicas y el rigor escolástico 206

§ VII.—El estado del alma en el Recogimiento infuso.—P. Álvarez de Paz.—La presencia de Dios no gustada sino conocida de un modo vago y misterioso.—Falta la esencia de la oración de quietud.—Figuras y sombras de este misterio en la tierra de promisión.—Admirables analogías. 208

§ VIII.—El silbo amoroso que dice Santa Teresa.—Sentido de algunas palabras de la Sagrada Escritura alu-

Páginas.

sivas á este asunto, con la interpretación de los sagrados expositores.—La influencia de la gracia se extiende á los sentidos.—Santo Tomás. 212
§ IX.—Recapitulación 214
§ X.—Los dones de la naturaleza íntegra y de la justicia original, estudiados como recurso para conocer las excelencias del Recogimiento infuso.—Analogías entre estos dones y el presente estado de oración 216
§ XI.—Pruébase la tesis precedente.—Falsas especies y errores manifiestos de algunos acerca de la naturaleza del Recogimiento infuso.—Éste no tiene nada que ver con la reflexión psicológica. Precedentes doctrinales para conocer el origen de dichos errores. 219
§ XII.—Reglas prácticas de conducta que deben observarse en la presente oración. 225
Apéndice á los dos capítulos precedentes 232
§ I.—Armonía entre los dos capítulos precedentes y la relación de Santa Teresa al P. Rodrigo Alvarez. 233
§ II.—Observaciones á la doctrina del P Garate 235
§ III.—Fundamentos del P. Garate.—Su examen 237
§ IV.—Argumentos del P. Garate en favor de su tesis, sacados del «estado místico». 240

SECCIÓN TERCERA

Fases de la oración mística que precede á la Unión, ó sea primer grado de la contemplación mística.

CAPÍTULO PRIMERO

Noción de la verdadera quietud mística 244
§ I.—Tesis fundamental 244
§ II.—El criterio del sabio P. Poulain. 246

Páginas.

§ III.—Enseñanzas de Santa Teresa. 249
§ IV.—Continúa el mismo asunto. - Razones que mueven á ello.—Pretendida unidad de los grados místicos anteriores á la unión transformante.—La quietud y la unión mística, aunque participan de un mismo género, son específicamente irreductibles entre sí.—Consecuencias. 258
§ V.—El ejercicio de las potencias durante la quietud mística. 265
§ VI.—El nombre de quietud 268
§ VII.—Definición de la quietud mística. 272

CAPÍTULO II

Varias fases dentro de la oración de quietud 275

ARTÍCULO PRIMERO

Fases varias. 276
§ I.—Embriaguez espiritual 276
§ II.—Conformidad entre la Escolástica y la Mística . . 279
§ III.—El sueño de las potencias. 285
§ IV.—El sueño místico perfecto 289
§ V.—Maravillas de la providencia amorosa de Dios . . 294

ARTÍCULO II

Las fases anteriores son formas accidentales de la quietud mística, mas no de la unión estricta. 296
§ I.—La doctrina de Santa Teresa 296
§ II.—Consecuencias.—Fluctuaciones del R. P. Poulain. La edición francesa de la *Vida de Santa Teresa*, publicada por M. Migne en 1840 300

CAPÍTULO III

El Quietismo ó la falsa oración de quietud 309
§ I.—Noción y carácter del Quietismo.—Ligeros rasgos de su historia. 309

Páginas.

§ II.—Causas de haber cundido tanto en varias naciones, y poco en España 311
§ III.—Íntima conexión entre el Quietismo y el Protestantismo 315
§ IV.—Antítesis entre la doctrina de la Mística ortodoxa y el Quietismo 319
§ V.—Santa Teresa de Jesús 323

SECCIÓN CUARTA

Principios generales acerca de la unión mística.

CAPÍTULO PRIMERO

Santa Teresa.—Su gran magisterio acerca de la unión mística. 325
§ I.—El magisterio de sus escritos, por hoy es insustituíble 325
§ II.—Causas de que no haya sido tan fecundo para muchos el magisterio de la Santa 328
§ III.—Divergencia consiguiente entre los modernos expositores de Santa Teresa 334

CAPÍTULO II

Plan divino acerca de la unión 343
§ I.—Divina síntesis de la unión entre Dios y el hombre 343
§ II.—La bienaventuranza incoada en la unión.—Su posibilidad 344
§ III.—La tradición 348
§ IV.—Corolarios de la doctrina precedente 352
§ V.—Los sentidos espirituales 355

CAPÍTULO III

La ejecución del divino plan 359
§ I.—Nociones preliminares 359
§ II.—La esencia de la unión mística estricta.—Correspondencia entre la Mística y la Escolástica . . 361

Páginas.

§ III.—La base ontológica de la unión mística estricta.—Se insiste en el asunto anterior 366
§ IV.—Los principios internos de la unión mística 374
§ V.—Otros principios de la unión mística. 376
Apéndice al capítulo precedente. 380
§ I.—El fundamento 380
§ II.—¿Será la unión mística parte integral del plan divino de la santificación?—¿Será la Mística complemento de la teología Escolástica? 386
§ III.—La Escolástica, luz y salvaguardia de la Mística en el apogeo de la unión fruitiva 389
§ IV.—La Iglesia, salvaguardia infalible de la Mística y de la Escolástica.—Armonía entre las definiciones católicas y la doctrina de los escolásticos y de los místicos.—El eximio Doctor. 398

SECCIÓN QUINTA

Primer grado de la unión mística.

§ I.—El género. 406
§ II.—Los caracteres distintivos del primer período de la unión mística 414
§ III.—El nombre. 417
§ IV.—El ejercicio de las potencias interiores y exteriores durante la simple unión. 421
§ V.—Fases de la simple unión. 427

SECCIÓN SEXTA

El éxtasis, ó sea el segundo período de la unión mística.

(«6.as Moradas» de Santa Teresa) 430

CAPÍTULO PRIMERO

Lo que es el éxtasis. 441
§ I.—Etimología.—Origen de la idea del éxtasis.—La tradición.—Síntesis 441

Páginas.

§ II.—El éxtasis divino.—Su doble especie.—El profético.—La unión extática perteneciente á la categoría de las gracias que santifican.—Observaciones á Mr. Saudreau 444
§ III.—Naturaleza del éxtasis.—No es esencial la enajenación de los sentidos.—Conformidad entre la Escolástica y la Mística, entre Suárez y Santa Teresa.—Síntesis doctrinal.—Distinción del sueño místico y de la simple unión. 447
§ IV.—La elevación extática del espíritu reflejada en el cuerpo.—Su explicación no pertenece al orden de las gracias que santifican á quien las recibe. Asombrosa variedad con que brilla el amor divino 469
§ V.—La raíz del éxtasis.—Sus causas y efectos.—Necesidad de una alta correspondencia. 482
§ VI.—Notas características de las *Moradas 6.as*, según que se relacionan con la unión extática.—Razón de fijarnos en esto, y no en los fenómenos de las gracias *gratis dadas*.—La gran tiniebla.—El divino esponsalicio.—Los ímpetus ó la herida interior del alma.—La suma purificación. 487
I. La gran tiniebla. 487
II. El divino desposorio. 488
III. Los divinos ímpetus. 489
IV. La purificación de amor 496
Habiéndome herido 498
§ VII.—La libertad en el éxtasis. 498

CAPÍTULO II

Lo que no es el éxtasis. 509
§ I.—El éxtasis comparado con la catalepsia, con la letargia, con la hipnosis. 511
§ II.—El éxtasis y el histerismo 516

Páginas.

§ III.—Santa Teresa no fué víctima de la neurosis, en cuanto al orden psíquico. 525
§ IV.—El desdoblamiento de la personalidad 531

SECCIÓN SÉPTIMA

La unión mística transformante.—«7.as Moradas de Santa Teresa.

CAPÍTULO PRIMERO

La naturaleza de la unión transformante.

ARTÍCULO PRIMERO

Las enseñanzas de Santa Teresa y de San Juan de la Cruz. . . 539
§ I.—Diferencia entre la unión transformante y los grados anteriores.—El centro íntimo del alma. 539
§ II.—La comunicación de las divinas personas 543
§ III.—La inmanencia perfecta de la vida mística 549
§ IV.—La ciencia trascendental única posible en esta vida.—La esencia de la unión transformante.—Analogías entre ella y el matrimonio sacramento.—La razón superior y eminente de la Mística. 553

ARTÍCULO II

Investigaciones para la inteligencia de las doctrinas de Santa Teresa y de San Juan de la Cruz 563
§ I.—La raíz de la unión transformante. 563
§ II.—¿Se puede admitir en este grado la unión inmediata de Dios con el entendimiento?—La característica de la unión suprema. 574
§ III.—Los toques sustanciales entre Dios y el alma . . . 584
§ IV.—Razón de llamar á la unión transformante «Matrimonio espiritual» 588
§ V.—Lo que es el hábito de contemplación. 592

Páginas.

ARTÍCULO III

Conclusiones.

Síntesis acerca de la naturaleza de la unión transformante. Elementos esenciales é integrales 594

Apéndice al capítulo precedente. – *De la unión mística con Jesucristo en la Santísima Eucaristía* 598

§ I.—La unión en general con Jesucristo Nuestro Señor. 599

§ II.—La unión con Jesucristo en la Santa Eucaristía. . 605

§ III.—La unión estrictamente mística con Jesucristo Dios-Hombre en la Eucaristía 613

§ IV.—Cómo se verifica la unión mística de Jesús Sacramentado con el que comulga en condiciones especiales de amor puro 620

247.02
Se45
45755
SEISDEDOS SANZ, S. J., JERÓNIMO
AUTHOR
TITLE Principios Fundamentales
De La Mística. Tomo III.

DATE LOANED	BORROWER'S NAME	DATE RETURNED
	STORAGE - CBPL	

45755